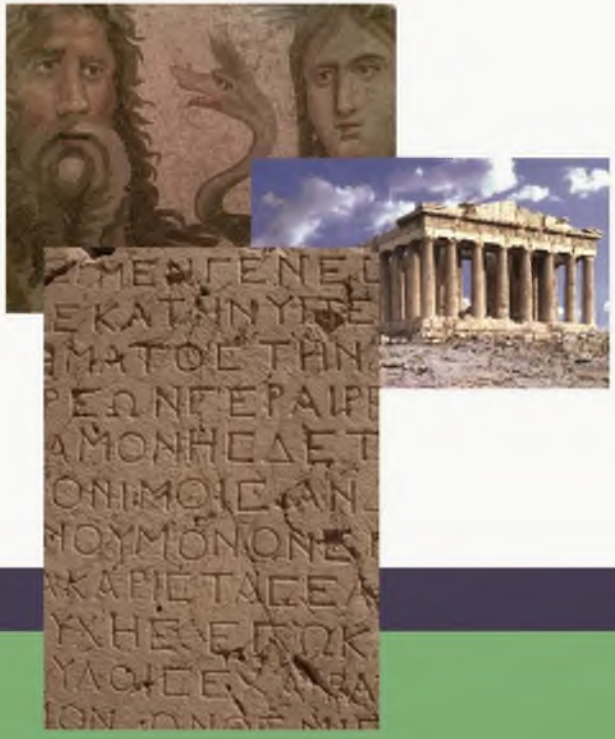
Sebastián Porrini

EL FULGOR MÍTICO

Mito y religión en la antigua Grecia



Ediciones Cantamañanas

Sebastián Porrini

EL FULGOR MÍTICO

Mito y religión en la antigua Grecia

ediciones cantamañanas

(Acá iría el ISBN)

Colección “Ideas & Saberes”
Primera edición: mayo 2012
Diseño y diagramación: Ediciones Cantamañanas
Foto de tapa: detalle de mosaico descubierto en la ciudad de Zeugma (Turquía)

ediciones cantamañanas
edicionescantamanianas@hotmail.com
www.edicionescantamanianas.blogspot.com

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias (sin ánimo de lucro y con mención de la fuente) está permitida y alentada por el autor y los editores, en concordancia con el copyleft.

Impreso en Argentina

Agradecimientos

Al prof. Diego Ortega Servián
por su constante apoyo y su lectura crítica.
A la prof. María Carolina Arias
por su aguda corrección de los originales.

A María Cecilia, por su paciencia.

A Alfredo E. Fraschini,
Maestro inmejorable de la cultura greco latina.

"… τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός,
ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν,
τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν
ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου."

FEDÓN. Platón.

ÍNDICE

Introducción 13

Capítulo I
El mito. Los mitos 17

Capítulo II
El mito. Los héroes 33

Capítulo III
Orfismo y Pitagorismo 45

Capítulo IV
Los Dioses de Grecia 91

Capítulo V
La herencia del helenismo 113

Apéndice I 129

Apéndice II 183

EL FULGOR MÍTICO

Mito y religión en la antigua Grecia

INTRODUCCIÓN

Luego de la irrupción del racionalismo en el siglo XVII, la filosofía se volvió a encontrar con un escollo que ya había inquietado a los antiguos filósofos griegos: el mito. Para los pensadores de la modernidad, en muchos aspectos admirados estudiosos de la antigüedad helénica, parecía incompatible que un pueblo que había abierto los cauces del pensamiento racional, a través de la filosofía y de la ciencia, mantuviera como uno de sus legados más resaltados al mito. Desde Giambattista Vico, a comienzos del siglo XVIII, los iluministas intentaron racionalizar ese producto de la mente griega, apartándolo en muchos casos de la tradición posterior de base filosófica. Así, filósofos, antropólogos, politólogos, lingüistas, se han embarcado a lo largo de tres siglos en la búsqueda de una explicación que condense el secreto de tal producto que parece escaparse del discurso religioso (con el que, no obstante ello, mantiene una fuerte relación), del discurso filosófico, y por supuesto, del discurso científico. Desde la simple calificación de "irracional", otorgada por los más fervorosos epistemólogos, hasta las categorizaciones estructuralistas que intentaban reducirlo a mero acto repetitivo de una fórmula encorsetada en un molde, el mito ha sido analizado sin llegar a un punto en común, a un acuerdo concreto. Excelentes trabajos como el emprendido por Levy Strauss, desde la antropología estructural, la categorización espiritual de Otto, o la interpretación que Blumenberg plantea como resignificación a través del tiempo, aplicando la teoría de la recepción, el mito ha vuelto a tomar espacio en el estudio de la conformación del pensamiento humano, más allá de simplificaciones prejuiciosas. Grecia, o mejor dicho, el legado del genio helénico, no parece estar completo sin tenerse

en cuenta este producto de la creatividad humana. Un lenguaje propio, un formato propio, una naturaleza huidiza y por demás plástica, hacen del mito un producto inobjetable, pero, a la vez, paradojalmente inabarcable. ¿Qué origen tuvo este discurso? ¿Por qué la genialidad helénica, que cimentó las bases del pensamiento filosófico, del arte dramático, de cierta ciencia empírica, mantuvo y se nutrió de este maleable material? ¿Acaso su posible amorfía lo convierte en una materia amoldable para cualquier producto de la creatividad humana? ¿Por qué se valieron de él filósofos como Sócrates y Platón que sostuvieron un discurso altamente crítico en contra del mito? ¿Deriva el mito de una simple imaginación enfermiza, más ligada a la fantasía que a la ontología? ¿Es una enfermedad que la modernidad racionalista quiso extirpar como si se tratara de una rémora de ocultismo vergonzosa para un ser que dice ser racional como lo es el ser humano? Para ingresar en su estudio he decidido no dejar de lado ningún punto de vista. He consultado a todos los pensadores que me ha sido posible consultar. No me he detenido en prejuicios ideológicos o epistemológicos. He querido buscar en ellos todas las posibles alternativas de interpretación, para no privar al lector de este trabajo de los procesos de investigación que hasta aquí se han seguido, en pro de una explicación del mito. Circunscripto en la mitología griega, aquella que, por varios motivos, parece ser la más conocida por todos, este trabajo parte desde el humus vivificante del mito como un motor que influye y determina la esencia de la genialidad griega. La filosofía, el drama, la pintura, la cerámica, la poesía lírica, todas las manifestaciones que hicieron al pensamiento y hasta a la vida cotidiana de los antiguos griegos se hallan traspasadas por el influjo mítico. Como una cosmovisión viva y a la vez vivificante, el mito griego rebalsó el mero recipiente de la forma oral, el continente de la palabra, para desbordar y alimentar varias expresiones de la creatividad humana. Abierta a nuevas influencias, se dejó a su vez enriquecer por otras tradiciones míticas, como las del cercano Oriente, adaptando esos primitivos relatos a la estética armónica de la mitología helénica, hecho que resulta bien claro con la adquisición de la diosa tracia Bendis, o de la Cibeles anatolia, en épocas de la Guerra del Peloponeso. Quizás, valga decirlo, sólo por desesperación ante el desastre. Sólo una decidida batalla contra su existencia pudo acabar, superficialmente, con su manifestación. El triunfo del Cristianismo de la mano de Constantino, en el siglo IV d.C., significó su silenciamiento, aunque su influencia siguiera, decidida o no, en muchas tradiciones que la nueva religión triunfante bautizara como elementos propios que le resultaban útiles para su desarrollo. Y no hizo falta más que un leve despertar del interés por la antigüedad en la modernidad para que resurgiera

la importancia que la tradición mítica tuvo para la civilización helénica. Interés que aún hoy siguen manifestando muchos pensadores, como espero que quede claro en estas páginas.

Finalmente quiero agregar que este trabajo nace por inspiración de un curso sobre "Símbolo y Mito" dictado por el Profesor Julio Balderrama en 1992, que me sirvió como puntapié inicial para mis investigaciones posteriores, plasmadas en un primer modelo en un curso que me fue dado dictar en 2011 sobre mito y religión en la antigua Grecia en el ISFD y T Nº 42 "Leopoldo Marechal".

Sebastián Porrini

Capítulo I: El Mito. Los Mitos.

Para iniciar este estudio sobre la mitología y la religión de la antigua Grecia, creo conveniente, en primer lugar, dejar en claro el concepto de "mito" que trabajaremos a lo largo del mismo. Tal conveniencia me parece necesaria toda vez que, en la extensa literatura que se ocupa de este tema, se pueden apreciar diferentes concepciones, algunas un tanto simplistas, como las que sostienen que el mito es un mero relato para niños, con finalidad pedagógica, o según otras, un invento literario de pueblos primitivos, y por ende faltos de toda cultura civilizada[1]. Tantos son los parámetros teóricos desde los que se ha analizado el mito que creí necesario resumirlos en un apéndice.[2] Y por otra parte, dejar en claro las diferencias que existen entre el mito y el cuento popular, ya que ciertos mitólogos confunden ambas formas debido a que, como sostenía Franz Boas, muchos cuentos populares pasan a ser mitos en ámbitos diferentes a los de su origen. Mientras que el mito cuenta una historia aristocrática, con personajes pertenecientes a la realeza, a los mismos dioses o a héroes, el cuento popular tiende a ser realista, con apariciones sobrenaturales que no abarcan a los dioses –pensemos en hadas, hechizos, brujas– y con finales inesperados, para diversión de quienes los escuchan.[3]

La concepción de mito que trabajaremos merece de algunas explicaciones

1 En este sentido, resulta muy interesante el artículo de Purificación Nieto Hernández "Algunas reflexiones sobre mitología griega: problemas de definición e interpretación" publicado en Revista Española de Estudios Clásicos, 114, 1998. Pág. 7 – 39.

2 Véase Apéndice I "Principales teóricos del mito".

3 Cfr. Kirk, G.S. La naturaleza de los mitos griegos Paidós orígenes. Barcelona. 2002. Capítulo II.

previas. En primer lugar, consideremos que, para hablar del mito, deberemos decir qué es el Ser Humano, ya que es para él, exclusivamente, para quien existen los mitos, y, por otra parte, es él quien los produce en primera instancia, aunque no se trate de un producto individual, sino colectivo. Parecerá, tal definición, inabarcable o pobre, pero creo que ciertas definiciones filosóficas nos ayudarán en ese sentido. Partiré de la concepción de que el ser humano es un ser simbólico, un ser que interpreta datos que le suministra la realidad (así como crea mundos posibles desde su propia capacidad racional), o si se prefiere, los fenómenos que ella engloba. También agregaré que es un sujeto trascendental en el sentido kantiano del concepto, es decir el sujeto en general del conocimiento. Y para concluir esta definición, tendremos en cuenta que la toma de conciencia por el ser humano en la prehistoria viene acompañada de una angustia existencial que el mito colaborará en mitigar. Dicha interpretación excede y se antepone al concepto de "explicación", de carácter posterior y meramente utilitario. La interpretación de un símbolo, de una cadena simbólica como lo es un mito, requiere de la "comprensión" más que del entendimiento. ¿Qué quiero decir con esto? Mi planteo diferencia dos conceptos claves: "comprender" no es lo mismo que "entender". El primero alude, desde su misma etimología, a que se rodea un saber, se "abraza un objeto"; mientras que el segundo, se refiere a la inmersión, a la penetración del objeto por el sujeto cognoscente. La comprensión rodea totalmente el objeto cognoscible, y en ese sentido el mito es un objeto de comprensión del Cosmos, un cosmos tomado en tanto totalidad. Así diremos con Heidegger que:

> "[...] *la interpretación se funda existenciariamente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender".*[4]

La comprensión, entonces, no será considerada como el resultado de la interpretación, sino su matriz de posibilidades. Además, agreguemos con el filósofo alemán, que *"el comprender es siempre afectivo"*[5], concepto que nos permite pensar que el comprender acierta mucho antes en el conocimiento, desde un carácter abarcador, mucho más que otras formas de conocimiento, por su carácter apriorístico si se me permite el término kantiano. Esta comprensión, digámoslo de una vez, se orienta hacia la "intuición", aunque como derivada del "comprender primordial", y engloba en sí ese objeto

4 Heidegger, Martin. El ser y el tiempo FCE. Buenos Aires. 1980. P. 166.

5 Heidegger, Martin. Op. Cit. P. 160.

complejo por total que encierra el relato mítico, la concepción mítica del cosmos.

Con tales conceptos pareciera que estoy ocultando aún más el oscuro objeto del mito. Sin embargo, como diría Bertrand Russell "*definir es usar otras palabras*"[6], el mito es, en tanto relato, parte inextricable de un todo, lo que lo encadena de manera férrea a una cosmovisión completa de la manifestación. Pensemos que un mito es sólo parte de un todo. Por ejemplo, el mito de Edipo sólo se "comprende" si se lo mantiene en su relato completo, el mito de los labdácidas, su devenir como familia maldecida, sus orígenes maculados por errores cometidos contra los mismos dioses.

He hablado de "símbolo" para el mito, pero no he dicho qué entiendo por tal. Etimológicamente, la palabra es de origen griego y nos habla de "arrojar" algo, en este caso la significación. Por ello podría considerarse que el símbolo es metáfora y metonimia de lo inextricable. Vamos a detenernos un momento en estos conceptos.

Entendamos metáfora como "lo que está en lugar de otra cosa". En ese sentido, la metáfora tiene el valor de símbolo, en tanto enmascara su significación. El mito es metáfora de múltiples significaciones, aunque su simpleza narrativa pareciera no esconder más que una historia linealmente llana. En cuanto a la metonimia, pensemos en esa definición simple que nos remite a "parte de un todo". El mito es inevitablemente metonímico; su recorte, aunque se lo enlace con su relato "total" es parte de una cosmovisión mucho más compleja. Es por ello que hago referencia a estos términos: el mito es metáfora y metonimia de lo inextricable. Lo que lo enlaza, como ya sostenía Giambattista Vico en el siglo XVIII, con la poesía, pues como ella, el mito sincretiza la visión totalizadora del orden cósmico.

Ahora bien, frente a la poesía, el mito se demuestra más elástico. Su naturaleza parece más maleable, recreativa. Pensemos que los trágicos del siglo V rehabilitaron los mitos, pero en muchos casos extendiendo su comprensión poética hacia otros aspectos hasta el momento no situados en la palabra mítica. Así, Eurípides se permite que Medea, en la tragedia homónima, mate a sus hijos para quitárselos a Jasón, hecho que el mito en sí no relataba, pero que de alguna forma auspiciaba. Es por ello que Eurípides "crea" tal variación ante un público que conocía, y cómo, la materia mítica. Por otra parte, Aristóteles, que en varios pasajes de su "Poética" critica los supuestos errores del trágico al momento de componer sus obras, no desmiente el uso que del mito hiciera aquél.

6 Russell, Bertrand. El conocimiento humano PLANETA – AGOSTINI. Barcelona. 1992.

En este punto llegamos a un momento de nuestra argumentación en el que la tragedia condensa nuestra atención. Porque la tragedia, como hecho artístico, se desenvuelve como la expansión más poética del mito. Es decir, que en la tragedia el mito encuentra tanto su máxima dimensión estética, como su máxima libertad recreativa. El tratamiento que recibieron los mitos por parte de los poetas trágicos convirtió al mito en un argumento para interpretar la realidad, incluso la realidad política, hasta el punto de que el tiempo fuera del tiempo del mismo se vuelve cercano para el espectador de alguna de las grandes tragedias. Así, la Antígona que se opone a la ley pública, para enfatizar la defensa de las grandes tradiciones religiosas, tiene su anclaje claramente histórico en las reformas de Pericles, quien pone el culto religioso en manos de la polis. O, anteriormente, la justificación que hace Esquilo, en la Orestíada, del tribunal del Areópago, cimentando su origen en la decisión divina de Atenea, y que, en el momento de su representación (458 a. C) revela un marcado partidismo por las reformas judiciales de los demócratas atenienses.[7] Mito y política también mantienen fuertes relaciones, como notaremos cuando avancemos sobre los mitos heroicos. De acuerdo con esto, la opinión de Cornelius Castoriadis de que el mito se resignifica constantemente, sobre todo a manos de los poetas, es absolutamente válida.[8]

La búsqueda de un antepasado mítico, para simples mortales como para las mismas instituciones, es una constante de la Grecia del siglo V. Sabemos que las ciudades invocaban a sus héroes al momento de entrar en una guerra. Incluso se llegaba a enviar sus supuestos restos a otras ciudades aliadas como forma de dejar en claro el apoyo que se brindaba en la lucha.

Por otra parte, siempre con los debidos cuidados que implica seleccionar una postura en estos temas, tomaré la definición que nos brinda Mircea Eliade en su libro "Mito y realidad" de 1963, que dice:

> "[...]*el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el*

7 Véase Gallego, Julián La democracia ateniense en tiempos de tragedia Buenos Aires, UBA – Miño y Dávila. 2003. Principalmente la Parte III "Héroe trágico y sujeto político. La democracia a través del teatro de Esquilo".

8 Castoriadis, Cornelius. Lo que hace a Grecia FCE. México. 2002. (Ver Apéndice I "Principales teóricos del mito" de este seminario).

relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ***ser.****"*[9]

Observemos un dato importante en la definición que nos brinda Eliade: estamos ante una historia sagrada, es decir, ante un momento fuera del tiempo ordinario que nos retrotrae a los orígenes de la creación, y no ante un mero relato literario. Ahora bien. Entonces, podríamos preguntarnos: ¿la Biblia judeo cristiana es, en tanto texto sagrado, un mito? Si extrapolamos el génesis (del que recordemos, hay dos versiones) estaremos, sí, ante un relato mítico[10]. Pero, ya adentrándonos en la cultura que nos interesa, podríamos notar que una gran diferencia separa a los textos bíblicos de los mitos griegos: la revelación[11]. Mientras que la Biblia es obra de una sola fuente de inspiración, y por ende, "palabra de Dios", los mitos no tienen una redacción definida; cuando consultamos alguno de los innúmeros libros sobre la mitología, lo primero que nos salta a la vista es que no existe en ellos un texto definitivo, establecido, sino que la historia por ellos narrada es material siempre recreado, dejando a la vista su innegable origen oral. Bien sostiene Nieto Hernández que *"también es típico de los mitos el explorar todas las posibilidades de un tema, tender a agotar todos sus significados."*[12] Y en el aspecto de la reescritura, pienso en Pierre Grimal, o en Robert Graves, de cuyos textos hay traducción castellana. Ambos atacan los mitos, pero cada uno puede narrarlos en la forma que sea. Eso, tal vez, ha llevado a creer a ciertos lectores que se trataban de cuentos, cuando tales relatos, lábiles hasta lo impensable, no se encorsetan en el purismo de la letra sino en su naturaleza decididamente poética y sagrada, de retorno al origen. Sin embargo, no todos los relatos míticos parecen encontrar su molde en tal definición. Pensemos en la historia de Edipo. ¿Qué experiencia sagrada nos intenta revelar? Claro está que, enseñanzas, podemos sacar muchas, sin embargo, tal precepto de sacralidad parece no cumplirse fehacientemente. De allí que

9 Eliade, Mircea. Mito y realidad. Ediciones Labor. Barcelona. 1992. Pág. 12.

10 Cfr. Tosaus Abadia, J. P. La biblia como literatura **Ed. Verbo Divino, Pam**plona, 1996. Obsérvese que en la edición de la Biblia *latinoamericana* se lee "*este relato mítico, con sus repeticiones…"* Génesis. Pág. 5

11 Dicha diferencia, no obstante, es soslayada por ciertos estudiosos, como G. Dumézil quien trabaja con textos míticos o religiosos sin tomar en cuenta sus posibles diferencias. Por otra parte, para los estudiosos del mito como producto social, el mito y la religión no plantean diferencias fundamentales, ya que ambos son lo que son en tanto su función social. Cfr. Bermejo Barrera, J.C. Introducción a la sociología del mito griego, Madrid, Akal, 1994, incluido en el Apéndice I.

12 Nieto Hernández, P. Op. Cit. Pág. 13

toda definición nos parezca incompleta[13].

Para aclarar los conceptos anteriores, tomemos el ejemplo que nos brinda la tradición hindú. Tal tradición es un buen ejemplo de cantidad de escrituras sagradas. Ese carácter prolífico, no obstante, halla, al momento de clasificar dichos textos, una definición muy clara en la misma religión hindú. Si bien todos los textos son de "inspiración divina", existen dos categorías, a saber: La **Sruti** que significa oído o cosa oída, y la **Smrti** que quiere decir memoria, lo recordado.[14] En la primera categoría encontramos los cuatro **Vedas** y en la segunda, por ejemplo, las dos mayores epopeyas: el Ramayana y el Mahabharata. Pero su importancia es diferente: los Vedas son de observancia ortodoxa para todo aquél que se diga hindú. En cambio la Smrti, los textos épicos, son de carácter ejemplar. Agreguemos que en el Mahabharata encontramos la muy conocida Bhagavad Gita o "Cántico del Señor", de hermosa inspiración devocional, texto fundacional de lo que muchos estudiosos del hinduismo han dado en llamar el "neohinduismo".

Como el pueblo griego no contó con el carácter revelado de esas religiones tradicionales, la fuerza de sus textos míticos desde el punto de vista de su exactitud no es la misma. Recordemos que los hindúes, dada la importancia que la letra escrita tiene para sus textos sagrados, fueron los creadores de la gramática, la disciplina que trataba, justamente, la correcta conservación de lo que no se puede alterar en tanto texto revelado. Para la mentalidad griega, el mito fue el fundamento de su arte, de su cosmovisión, pero de ninguna manera palabra inalterable de los dioses. Hay en el espíritu griego una imposibilidad de revelación; más bien parece el resultado de interpretaciones. Todos nosotros bien sabemos la plasticidad con la que los grandes trágicos trabajaron con los mitos. Esa enorme libertad de tratamiento es impensable en una tradición como la hindú, o la judía. Como nota de color digamos que, de acuerdo con ciertos preceptos védicos, si un impuro oyera el texto sagrado de los Vedas, habría que fundirle hierro en los oídos.

Quisiera agregar que la concepción del mito con la que vamos a trabajar

13 Cuando pensamos en Edipo tenemos sin duda en mente la insuperable tragedia escrita por Sófocles. No debemos olvidar que tal texto es una mirada sobre un mito que ya aparece narrado escuetamente en la Odisea, y que la lectura sofoclea responde a una época, el siglo V, de marcadas reformas políticas y religiosas. Para una lectura del Edipo como modelo del pensador clásico, ver Goux, J.J. Edipo filósofo, Buenos Aires, Biblos, 1999.

14 Acharuparambil, Daniel. Espiritualidad hinduista Biblioteca de autores cristianos. *Semina Verbi.* Madrid. 1982. Pág. 7 y ss.

no lo considera como un producto de la irracionalidad. En ese sentido me parece insoslayable lo sostenido por Cohen[15] cuando manifiesta que lo que la ciencia considera materia, para el mito es consciencia. Muy acertado, ya que para la visión mítica, el ser humano es parte de la naturaleza, no un sujeto separado o enfrentado a ella. Esta cosmovisión se diferencia claramente de nuestra moderna interpretación de la realidad: para la modernidad el ser humano debe conocer la naturaleza y dominarla. Para la naturaleza mítica, el ser humano se reconoce como parte integrante de la naturaleza, no como algo extraño. Por ello hablar de irracionalidad o de falta de lógica en el mito es errado. El mito explica un orden consciente, y en ese orden consciente existe una perfecta lógica, diferente, esto sí, a la que nosotros consideramos como científica.

Podríamos resumir estas dos miradas como:

Visión mítica	Mirada científica
• La naturaleza no es objeto a ser observado, sino que el ser humano es parte de ella.	• La naturaleza es el objeto de observación del sujeto cognoscente.
• Las fuerzas cósmicas que operan sobre la naturaleza auspician el mito.	• Conocer es revelar las leyes que ordenan y rigen a la naturaleza.
• De resultas de lo anterior, la naturaleza no obedece leyes.	• La naturaleza, por ende, obedece a leyes que son factibles de ser conocidas por el hombre.
• Ofrece respuestas que entroncan su relato con la totalidad.	• Está sujeta a la condición de que se abandone la reivindicación de totalidad.

Si, como sostiene Lewis Morgan, las facultades mentales del ser humano no evolucionaron (al menos desde el mundo antiguo civilizado hacia la actualidad) entonces la capacidad humana no tiene que ver con un despertar científico por sobre la supuesta ignorancia mítica, sino con una resignificación por aquello que se convierte en desconocido.

Digamos que así como la filosofía abre campos a la duda a través de las

15 Hermann Cohen Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik 1883. Citado por Hans Blumenberg, Trabajo sobre el mito, Paidós, 2003. P. 59.

preguntas, el mito ofrece respuestas, respuestas ordenadas, lógicas, en un marco no filosófico pero por ello no menos lógico. Por ejemplo, la concepción lineal del tiempo, que la ciencia considera un hecho demostrable, para la concepción mítica no es tal; el orden es circular, en un retorno constante a ciertas pautas que cíclicamente perfilan el devenir del ser humano inmerso en la naturaleza. Así, Edipo vuelve a su patria aunque no lo sepa exteriormente, y en ese retorno está su esencia de la que ha escapado. Para el psicoanálisis, esto está claro: la historia lineal o de naturaleza centrífuga es masculina; la historia cíclica, o de raigambre centrípeta es femenina. Es un volver al seno materno, que en el caso de Edipo es visiblemente insoslayable. En la concepción histórico-cosmogónica de Hesíodo, está presente esta mirada cíclica: las eras de la historia (Oro, Plata, Bronce, Héroes, Hierro) aluden hacia un avance supuestamente lineal, pero se desarrollan en torno a un mismo centro de irradiación que lleva a que, de cada una, se salga por medio de una caída, un retorno a la caída en el error que el mito viene a narrar, en el caso del poeta, con cierta finalidad pedagógica.

El escepticismo que los sofistas inoculan a la sociedad ateniense en el siglo V ataca vorazmente al mito. Concordamos con Heidegger en que, para los griegos previos a la expansión filosófica, mito y logos eran parte de un mismo discurso de verdad. La verdad mítica, con su propia naturaleza, no estaba exceptuada del hecho de conocer, como lo comenzaron a plantear los pensadores post-socráticos. El lenguaje mítico, oral y por ende maleable, favorecía las reinterpretaciones (un atributo que el arte griego agradecerá al trabajar con total libertad el material mítico). Pero esas reinterpretaciones generaron la desconfianza de los filósofos, que no vieron en el mito más que significantes vacíos de significado. Un error que la misma mitología negaría por naturaleza: siendo el mito un lenguaje básicamente simbólico, su significado está activo en el que revive el mito como tal. Esto queda muy en claro en la experiencia trágica: el espectador revive los sufrimientos del agonista que lo devuelven a un tiempo que no ha sido el suyo, pero que le abre en su simbología enormes encuentros comunes con su propia naturaleza humana. Si quisiéramos mantener nuestro punto de vista desde una óptica heideggeriana, diríamos que el mito despierta la palabra que es "ser", que es símbolo, y por ello acto creador y recreador constante. Debido a esto, creo que el mito es carácter indelegable de la naturaleza helénica y rasgo prominente de su forma de ser y actuar. Los griegos se consideraban tales por sus dioses, por sus héroes, por su lengua, por su vida política, por su naturaleza autóctona. Y si nos detenemos en cada uno de estos rasgos, observaremos que en cada uno de ellos hay mito: mitos cosmogónicos (Dioses), mitos heroicos, origen

mítico de la lengua, fundación mítica de las polis (Héroes, Dioses que las instalan), origen terrenal, de la propia tierra, del pueblo natural de la polis.[16]

La apabullante cantidad de relatos que conforman la llamada mitología griega presenta al lector actual un inconveniente claro: ¿Cómo abarcar todo ese mundo de textos? Inmersos en una lectura que nos permita facilitar la llegada de tal mundo de creación, me remitiré a una fuente clásica: Salustio, aquél que fuera amigo y consejero del emperador Juliano, hacia el siglo III de nuestra era. De su obra se conserva un pequeño libro, casi un catecismo de la religión pagana, que él intitulase "De los Dioses y del mundo", Perí Theón kai Kósmos, que al momento de tratar los mitos nos brindará gran servicio. Salustio, en el capítulo 4, sostiene que los mitos pueden catalogarse como "teológicos, físicos, psíquicos, materiales y una última clase resultado de la mezcla de los anteriores". Entre los primeros, los teológicos, incluye, como ejemplo, el mito de Cronos devorando a sus hijos. Entre los físicos interpreta el mismo mito aduciendo que *"la gente antes de ahora ha mirado a Cronos como el tiempo, y, llamando hijos suyos a las divisiones del tiempo, dice que los hijos son devorados por el padre."*[17] A la manera psíquica corresponden las acciones del alma misma: *"sus actos de pensamiento, aunque pasan a otros objetos, permanecen dentro de los que lo han engendrado".* En la categoría material toma a los objetos materiales como dioses, "al modo egipcio", pues llaman a la Tierra "Isis", a la humedad "Osiris", al calor "Tyfón".[18] Es decir, nos encontramos con cuatro dimensiones de lectura, que nos recordarán las lecturas a las que hace referencia el Dante: "Histórica, Alegórica, Moral y Anagógica". Cuatro niveles que conllevan una concepción trascendente de ciertos textos, pero que también encierran, de manera premonitoria, la lectura positivista o evolucionista de los mitos, tan en boga a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Tal vez, porque la catalogación que hace Salustio sea más una forma de leer los mitos que una forma de establecer o de comprender el "ser" de los mitos.

En ese sentido, la lectura que haremos de ciertos mitos griegos abreva en tales concepciones. Pues, la mitología, el corpus orgánico de los mitos helénicos, presenta historias, tiene valor cosmogónico, encierra interpretaciones onírico psíquicas, animiza objetos.

Para cualquier concepción sociológica del mito, la prehistoria de estos

16 Loreaux, N. Mito y política en Atenas. *Nacido de la tierra*, El cuenco de Plata, 2007.

17 Salustio. De los dioses y del mundo Apéndice a Murray, Gilbert. La religión griega Editorial Nova. Buenos Aires. 1956.

18 Salustio. Op. Cit. Pág. 205, 206.

relatos encierra una significación simple: el rayo es poder, poder que mata, que transforma, ergo, el rayo es un dios o una divinidad. Con el correr del tiempo, el rayo es cualidad de un dios específico, Zeus. Pero nos estamos adelantando. Porque antes de que Zeus fuese, antes de que se hablase de un panteón de divinidades reconocibles, hubo fuerzas, y una primordial: la madre tierra, Gea.

Bien sabemos por las investigaciones arqueológicas que, mucho antes de manifestarse la civilización griega, en Creta se desarrolló una civilización que fue simiente de la posterior. La cultura cretense, o creto minoica como se la denomina históricamente, tuvo su esplendor entre los siglos XX y XIV antes de nuestra era. Desarrollada en derredor de complicados palacios, algo de su maravilla nos ha llegado. Sir Arthur Evans, que desenterró Cnossos para la humanidad, pudo admirar las bellezas de sus pinturas, la laberíntica arquitectura de una civilización que se basaba en una burocrática administración central, de la que sus asientos contables hoy son reflejo de su pasado. El descubrimiento del llamado Lineal A y Lineal B, antepasados escritos del griego, permiten comprender en parte esa cultura que anotaba cada movimiento impositivo o tributario al pie de la letra. Pero más allá de esas tareas crematísticas, toda una religión se ambientaba y se basaba en la figura de la madre Tierra.

La diosa madre micénica que se va a generalizar en las primitivas religiones egeas, está íntimamente ligada a los más antiguos ritos de fertilidad. La figura de Perséfone (Koré para los helenos) que es doncella en primavera y madre en verano y que, raptada en otoño, permanece retenida durante el invierno, es la clara representación de las estaciones y la observable transformación que la naturaleza sufre a lo largo del año. Como divinidad femenina, es fácil relacionarla con la fecundidad, característica que permanecerá y se ampliará hacia otras divinidades en la religión olímpica, relacionadas con la naturaleza femenina. Su mismo nombre "Potnia", de innegable raíz indoeuropea, significa "dueña, soberana, reina", lo que permite a las claras comprender el rol que esta divinidad femenina tenía en los orígenes de la civilización egea. Recordemos, por otra parte, que como sostiene Antonio Melero Bellido, *"el hecho de que aparezca además como patrona de los herreros muestra, quizá, que su culto fue difundido por herreros minoicos muy helenizados"*[19], con la importancia que el dominio de los metales tuvo para el progreso en todo sentido.

19 Melero Bellido, Antonio. "La evolución del pensamiento religioso griego". En Revista Española de Estudios Clásicos. Tomo 22. Nª 81· 82. PP. 87. 110. Madrid. 1978.

Cabe aclarar que esta civilización minoica de la que nos estamos ocupando ya hace referencia a otras divinidades que luego aparecerán en el panteón olímpico, como Zeus, Hefesto, Ares, Hermes, Deméter, Ártemis, pero faltan Posidón y Afrodita[20]. A la vez, aparecen otras divinidades desconocidas o no identificadas aún como Ma - na - sa, Pe - re - swa, Di - ri - mi - jo, Do - po - ta, Que - ra - si - jo, Pi - pi - tu - na, A - ju - ma - ke que se suelen repetir en las tablillas halladas en Pilo y Tebas, por lo que se descarta que se trate de meros cultos locales.

Cuando observamos que en la religión olímpica muchas diosas representan diferentes aspectos de la fertilidad o de la naturaleza, salta a la vista una característica de la evolución sufrida por la única diosa originaria de la que hablamos. Hera, Artemisa, Atenea y Afrodita comparten, desde sus naturalezas femeninas, muchas virtudes de la esencia "terrenal" que dominan en la Madre Tierra. El matrimonio, la fecundidad, el dominio de los animales selváticos, la atracción sexual estaban íntimamente ligados en la naturaleza primigenia de esta diosa tutelar creto-micénica. Como conjetura, podríamos decir que sus labores parecen haberse segmentado en diferentes actrices, que se reservaron parte de su labor unitaria primordial.

Esas mismas tablillas nos hablan de rituales, rituales que en ciertos casos de extraordinaria necesidad que podían poner en riesgo al mismo palacio, incluían sacrificios humanos. Dichos rituales, ordenados en un calendario minucioso, establecían los días favorables o infaustos del año en los que eran necesarios los sacrificios, en los que se supone tenía enorme importancia el rey, aunque ignoramos qué tareas realizaba. Además, una abultada clase sacerdotal, compuesta por hombres y mujeres, desarrollaría tareas por demás cotidianas ligadas a su ministerio.

Las fuerzas ctónicas, que requieren de rituales de sangre, formaban parte de la vida religiosa habitual de los antiguos protohelenos. Las oscuras "Erinias" que tanta importancia tienen en el mito de Agamenón, y que asumen para sí mismas la venganza que el homicidio de Clitemnestra por parte de su hijo Orestes aduce, forman parte de lo más antiguo de la mitología. Sedientes de sangre, estas furias encabezan el principio primitivo de que "la sangre con sangre se lava". La posterior religión olímpica, mucho más pulcra en ciertos aspectos, abominará de estos rituales, como queda claro ante el horror que Apolo siente frente a estas fuerzas sanguinarias en "Las Eumé-

20 La presencia o no de Deméter y de Afrodita en la cultura minoica es discutida por varios expertos. En este sentido, consúltese Aravantinos, V. – Godart, L. "La straordinaria scoperta dell' archivio di tavolette micenee custodito nella reggia di Tebe", en Archeo, 125, p.41-47. 1995.

nides", última parte de la trilogía esquílea u Orestíada.[21] Sin embargo, el horror que estas horribles criaturas provocaban en la mentalidad helénica va a permanecer: así lo atestiguan los monumentos en su honor, fuera de los recintos amurallados de las polis, donde se les rendían cultos para apaciguar sus posibles enojos. La relación que mantenían con la Ate, la locura, queda bien fundamentada en la misma "Odisea", cuando se adueña de la mente de Melampo, en el canto XV. Del mismo modo, su tarea parece relacionarla con el cumplimiento de la Moira, ya que los dioses le encargarían que no escape del castigo aquél que deba cargar con él.[22] Digamos que cumplían una suerte de rol de cuerpo de policía divina, en algún sentido.

Esta convivencia de antiguas divinidades con la religión olímpica demuestra a las claras una característica que se mantendrá a lo largo de toda la civilización helénica: la tolerancia, la aceptación o incluso la adquisición de divinidades de otras culturas que se adaptarán al panteón oficial. De tal forma, un concepto como el de "herejía" es impensable en la mentalidad griega antigua. Mucho más si recordamos que no existía una autoridad suprema que "gobernara" la religión o la iglesia como institución. Tal concepto es muy posterior y, por ende, inadecuado para la antigüedad clásica. Como sostiene Castoriadis:

> *"*[...]*la religión griega no es una religión revelada; no otorga privilegio alguno a la antropogonía; no contiene ninguna promesa de inmortalidad; sus dioses no tienen ningún carácter "nacional", se postulan como universales.* […] *no hay en la religión griega ni promesa ni esperanza."*[23]

Por tanto, la adaptabilidad, de la que los griegos hicieron una caracterís-

21 Apolo, en la citada tragedia, responde premonitoriamente al corifeo, que encabeza el reclamo vengativo de las erinias, lo siguiente: *"No cuentas tú para nada entre los dioses, ni entre los nuevos ni entre los antiguos. Venceré yo."* (Versos 721 y 722), pues el antiguo ritual de sangre ha llegado a su fin con el establecimiento del tribunal del Areópago por parte de Atenea, diosa de la sabiduría y, como tal, referente de que la razón domine las relaciones sociales por sobre el impulso sanguinario. El nuevo orden olímpico se impone incorporando a las viejas deidades terroríficas que, como lo indica el mismo nombre de esta tragedia, serán incorporadas al mundo de las divinidades previo cambio de costumbres: dejarán de ser furias, para ser "Euménides", buenas muchachas a partir de entonces.

22 Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional Alianza Editorial. Madrid. 2003. Pág.21.

23 Castoriadis, C. Lo que hace a Grecia. *Seminarios 1982 – 1983. La creación humana II.* FCE. México. 2006. Pág. 169 y ss.

tica, convirtió a la religión griega en una esponja que absorbía, de diferentes tradiciones, modelos sagrados. Sin embargo, la mitología propiamente dicha tiene sus raíces en la cultura creto-micénica, ese humus del que se nutriría la posterior civilización griega. Aunque no de manera excluyente.

Los trabajos en ese sentido de Martin Persson Nilsson han resultado de suma importancia.[24] Para este investigador sueco, la religión creto-micénica es un libro de ilustraciones, sin texto. Recordemos que la traducción de las tablillas de lineal A y B, en el momento en que Persson Nilsson trabaja, no estaban realizadas. Sin embargo, aún es poco lo que podemos extraer de tales materiales, como dijera ut supra.

En esa cultura, se puede observar el uso del sistro y de la cruz ansada, de origen egipcio. No resulta extraño tal aporte, pues la civilización cretense tuvo una relación comercial y cultural estrecha con la tierra de los faraones. A pesar de haber dejado las cavernas, los cretenses mantuvieron a las cuevas como lugares de ritual, así como de entierro para sus muertos. Ciertos espacios de los hogares demostrarían también un posible culto doméstico, aunque no del todo confirmado por las investigaciones arqueológicas hasta estos días.

Resalta la presencia de la "Diosa de las serpientes", imagen que aparece reiteradamente en los frescos cretenses. Tal imagen refleja la divinización que los cretenses hacían de los ofidios, sacralización que se mantiene en la cultura griega, como lo demuestra, por ejemplo, el mito apolíneo de Pitón, o el infausto final de Laocoonte bajo el poder de las serpientes, objeto de culto para la estatuaria helenística posterior. La serpiente es un símbolo del otro mundo; está íntimamente ligada al submundo de los muertos e incluso, en la moderna Grecia, si se encuentra una dentro de una casa, se la deja pues representa una protección para el hogar.[25]

Tengamos en cuenta que, como toda civilización en sus comienzos, los cretenses vivieron en cuevas. Palacios laberínticos, para sociedades custodiadas, serían demostración de evoluciones posteriores.

Pero la llegada de los dorios entre los siglos XV y XII antes de nuestra era significó el fin de la civilización creto-micénica y el nacimiento de lo que ya podemos llamar Grecia antigua. Los dorios trajeron con ellos una organización social y religiosa de características más masculinas. La entronización de dioses en espacios antes ocupados por diosas es el resultado de esta inva-

24 Persson Nilsson, M. Historia de la religión griega EUDEBA. Buenos Aires. 1961.

25 Persson Nilsson, M. Op. Cit. Pág. 23

sión. Zeus, padre de los dioses y de los hombres, como lo llama Homero, queda definitivamente coronado como jefe máximo del plantel divino; otras diosas, por obra de negociaciones inevitables, se van amoldando al nuevo orden, introduciéndose en el escalafón que el nuevo Olimpo impone. Ya veremos el caso de Palas Atenea, o de Artemisa, o de Afrodita. Por ahora, contentémonos con observar que la llegada de los dorios ha significado un enorme cambio, traumático y sustancial para la historia de Grecia.

Los mitos cosmogónicos

Hemos definido los mitos cosmogónicos como aquellos relatos en los que participan los dioses en un tiempo "primordial", en un tiempo sin tiempo, si se me permite la aporía, cuando se comenzaba a manifestar el universo.

Vamos a tomar a Hesíodo, más exactamente su "Teogonía", para elaborar una lectura de su "cosmogonía" u origen del universo. Dice el poeta:

> *"En primer lugar existió el Caos. Después Gea, la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (*En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). *Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.*
>
> *Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.*
>
> *Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio."*[26]

En principio digamos que esta "creación" debe mucho a la concepción de universo que se tiene en Medio Oriente[27], más que a una concepción griega en sí, puesto que para muchas concepciones teológico-filosóficas helénicas, la tierra era eterna. En segundo lugar, observemos que del caos original nace el orden, el cosmos. Para la mentalidad griega, la concepción del cosmos

26 Hesíodo. Teogonía Obras y fragmentos. Gredos. Madrid. 2000. P. 16.

27 No estoy diciendo nada nuevo, en este sentido. Ver Rodríguez Adrados, F. "La composición de los poemas hesiódicos", en *Emérita* LXIX 2, 2001. Pp. 197 – 223.

estaba ligada a un establecimiento de principios, leyes, razonamientos, que bien pueden abarcar el mundo trascendental de los dioses. Y quien se opone al caos es Gea, la tierra, la madre nutricia, que permanecerá en la historia religiosa griega a pesar del triunfo de los dioses masculinos, del olímpico orden triunfante tras la guerra de la que surgirá vencedor Zeus. Y con ella, Eros, el amor, esa fuerza primitiva que permite la permanencia de las especies y que nace con Gea pues, separándose de Caos, se manifiesta el amor en tanto procreación y como reaseguro de la continuidad del cosmos. Lejos estamos de la concepción platónica de Eros como "genio" de creación posterior[28], sino más bien como fuerza primigenia que motoriza la misma creación primigenia.

Con Érebo nos encontramos ante las Tinieblas originales, aunque de su unión con su hermana la Noche nacerán el Día y el Éter, esa quintaesencia que le permitirá, siglos más tarde, a Aristóteles, resolver el problema de la sustancia por la que surcan los planetas en círculos, alrededor de esa tierra esférica y fija, que está en el centro del universo. Pero ya hace de las suyas Eros, porque es el contacto amoroso el que obra la multiplicación de lo manifestado.

Como podemos observar, nacen en ese "momento" ciertas fuerzas naturales que permanecerán a lo largo de la mitología griega, como las ninfas y el Ponto. Recluidos posteriormente por victorias de los nuevos dioses, esas antiguas fuerzas convivirán con el nuevo orden, en un sincretismo en que la religión griega, exenta de una autoridad suprema o de jerarquías reconocibles, les permitirá mantener ciertos atributos. Es que la tradición helénica parece haber sido lo suficientemente ávida de dioses como para asimilarlos a todos, adecuándolos a las necesidades del panteón posterior. Las religiones medio orientales y la poderosa religión egipcia serán fuente inagotable para la avidez griega, que helenizó a cuanta divinidad pareciera tener algún poder o colorido atractivo para la imaginación de estos poetas de la religión.

Por otra parte, el hecho de que la creación plantease más de un problema a la febril mente griega no se cerró en un dogma a respetar. Así vemos que en Museo, ese cuasi mítico poeta del siglo VI, hay un origen relacionado con un elemento creador, elemento que lo aproxima más a la filosofía de los presocráticos del Asia menor helénica, que a la prehistoria mítica.[29]

Si retomamos el mito que hemos leído podemos sacar una conclusión importante a la hora de analizar otros mitos: este mito, como otros de na-

28 Platón. Simposio o de la erótica

29 Martínez Nieto, Roxana. "La Θεογονῖα de Museo: Fragmentos inéditos e intento de reconstrucción" en Emérita, LXIX 1, pp. 115 – 152.

turaleza cosmogónica, no producen ningún rito posterior. Fue creencia de ciertos estudiosos del mito que ellos eran generadores de ritos, pero no existe ninguno en relación con estos mitos específicamente, lo que invalida tal proposición.[30]

Un mito cosmogónico es el ejercicio más claro de "comprensión" que podemos hacer. Abarcar sus múltiples asociaciones significaría "abrazar la esencia del momento mítico original". Tal vez, en ese sentido, éste sea el tipo de mito que más esfuerzo requiere de quien lo escucha, porque "recuperar su tiempo sin tiempo, recuperar su discurso primigenio", sea el mayor logro al que puede aspirar la comprensión como conocimiento de la que hablábamos al comenzar este capítulo.

30 Obsérvese, por ejemplo, en el apéndice I las opiniones que sobre el mito vierte Cassirer, y los miembros de la escuela de Cambridge, como G. Murray.

Capítulo II: El mito y los héroes

En el capítulo anterior hemos desarrollado dos temas fundamentales: qué es un mito, y qué son los mitos cosmogónicos. En el presente capítulo, nos internaremos en el mito heroico, y para ello, lo primero consistirá en intentar definir qué es un héroe.

En principio digamos que hay suficiente bibliografía como para agradar a todo tipo de paladar. Pero que en resumidas cuentas, la heroicidad griega tiene ciertos puntos en común a saber:

1) Poseer una gestación particular y un nacimiento diferente de los comunes mortales.
2) Desde niño, haber dado pruebas de una cierta naturaleza diferente, por fuerza o sabiduría.
3) Tener marcas en su físico que lo individualizan.
4) Llevar armas que son su emblema característico.
5) Cometer algún asesinato involuntario que les determina el exilio.
6) Pasar una suerte de pruebas.
7) Terminar sus días con un final cruento.
8) Tener hijos que son, en el mejor de los casos, un serio problema.
9) Luchar contra algún dios que quiere eliminarlo, pero ante el que el héroe puede imponerse.
10) Generar algún tipo de culto, por su deificación o por su integración al mundo de los inmortales.
11) Convertirse en una fuerza sobrenatural para un pueblo.
12) Elegir un destino que aleja la libertad de su naturaleza.

Sin embargo, la mentalidad helénica no mantuvo encapsulada su concepción de la heroicidad en principios inmóviles. Base de la heroicidad es la épica, que genera una literatura para los señores, aristocrática, o "feudal" como quieren llamarla ciertos autores. Pero esa heroicidad épica sufre una transformación notable con la concepción "trágica", ese producto estético del democrático siglo V que "humaniza al héroe", que lo acerca de a poco a la condición humana, alejándolo del modelo aristocrático de Homero. En este sentido, agreguemos que la heroicidad épica es claramente masculina; es el hombre, el varón el que encarna el ideal heroico, hecho que se desplaza, por momentos y en ciertos casos, a la mujer con la concepción trágica. Desde los mitos cosmogónicos, incluso, la mujer es error, cuando no "caída", como ocurre con el muy oriental mito de Pandora en la Teogonía de Hesíodo.

Retomemos las características que enumeramos anteriormente y citemos, para cada caso, algunos posibles ejemplos.

La mayoría de los héroes son producto de la unión de un dios con un mortal. Así, Heracles es el hijo que procreó Zeus en Alcmena, y el nombre que lleva significa "gloria de Hera", diosa que intentó eliminarlo, pues era un hijo "ilegítimo" de su esposo divino. Pero Heracles se impuso a las tretas de la diosa –quien lo atacó con serpientes a las que el infantil Heracles estranguló y hasta fue su nodriza en momentos en que éste, ayudado por Atenea, necesitó de una amamantadora-.

En cuanto a las marcas, su fuerza es notable. En oposición a lo que se cree, basándonos en Píndaro[31], podemos negar que lo hercúleo tenga que ver con la altura.

De sus armas, recordemos el hacha y el arco que luego entregará al padre de Filoctetes, aquél que envenenado por una serpiente será dejado en una isla por sus compañeros de campaña, a quien deberán volver para ganar la guerra, y con cuyo arco matarán a Paris.

De pruebas, tenemos sus "trabajos", una suerte de cuentos tradicionales sin duda de diferente origen que se atribuyeron posteriormente a un solo héroe, recorriendo el universo conocido.

En cuanto a su final, recordaremos que Heracles viste la túnica que Deyanira, su esposa, le entrega, túnica embebida en venenos del centauro Neso. Su cuerpo se enciende y sus carnes quedan pegadas a la camisa. Pide ser

31 Píndaro. Ístmicas 4. "*A casa de Anteo así también un día llegó un varón de la cadmea Tebas, **de corta estatura**, mas de inflexible alma, a pelear llegó a Libia de fértiles trigales, a fin de someter a quien el templo de Posidón techaba con cráneos de extranjeros: el hijo de Alcmena."* Biblioteca Básica Gredos. Pp. 218 – 219.

llevado a una pira para morir junto al monte Eta, pero nadie se atreve a encenderla. Es Filoctetes quien acepta y recibe las armas del héroe. Pero Zeus se apiada de su hijo y, lanzando un rayo, consume el cuerpo aunque salva lo inmortal que irá a parar al submundo con intocada divinidad, o a la isla de los bienaventurados, según otros mitos.

Semejante final, luego de una vida de trabajos increíbles, determinan el nacimiento de rituales al héroe. Y sus hijos, los heraclidas, que serán recibidos por Teseo en el Ática, serán motivo de orgullo para los atenienses en el futuro, y símbolos de su fuerza en guerras por venir, pues los restos de los héroes, como los huesos de los santos en la cristiandad, serán talismanes para la victoria además de motivo de adoración.

¿Qué sería de la antigua Grecia sin sus héroes? ¿Cómo o qué nuclearía a esa miríada de polis bajo un cierto concierto común si los héroes no se aceptaran como algo fundamental a la hora de reconocer su padrinazgo? La guerra de Troya, ese instante que Homero convirtiera en mito, fue una cantera de la que surgirían los principales nombres de la cotidianeidad heroica griega. Aquiles, Agamenón, Héctor, Menelao, Áyax, Odiseo, son banderas y retratos en los cuales los griegos encontraron formas de ser que se adecuaron, temporalmente, a los distintos momentos por los que fue pasando la evolución del pensamiento griego. Porque, valga aclararlo, la visión heroica que nos transmite Homero en los poemas, pero fundamentalmente en la Ilíada, está dirigida y reservada a una clase -si se me permite el uso de tal concepto sociológico moderno– la clase aristocrática, los príncipes no siempre muy refinados que luego de la invasión doria, en el siglo XII antes de nuestra era, querían reconocerse como descendientes de modelos épicos de grandeza militar. Para la Atenas democrática del siglo V, esa heroicidad, esa educación homérica[32] –muy criticada por Jenófanes en el siglo VI, y por varios filósofos en el mismo siglo de Pericles como algo absurdo– dejaba de cobrar el sentido aristocrático que tenía para los brutales señores de la edad oscura, cuando Homero les recitaba sus poemas aún orales y sin su forma estática actual, producto de la obra filológico-política del Tirano Pisístrato en el siglo VI, pues la igualdad ciudadana, la "isonomía" que hacía posible la construcción política de esa democracia no podía aceptar semejante alabanza de una clase por sobre otra, a pesar de las diferencias reales que la democracia antigua mantenía entre los ciudadanos en una misma polis. El héroe épico, ese mo-

32 Para este aspecto, véase Marrou, Henri – Irenée "La educación homérica" en Historia de la educación en la antigüedad Buenos Aires. EUDEBA. Vv.ee.

delo guerrero, conquistador, que muere cumpliendo su Moira trascendente, que se diferencia de los comunes mortales por "levantar una piedra que hoy cinco hombres no podrían hacer" como dice Homero con cierta nostalgia por lo no vivido, ese héroe épico dará paso al nuevo héroe que la democracia requiere, lo que hoy llamaríamos "una relectura del mito", y que deriva en el surgimiento del héroe trágico, el alimento de esa construcción artístico-ideológica genial que fue la tragedia ática.

Entonces, de ese caballero brutal que enfrenta la muerte para su gloria cantada por los poetas épicos, pasamos al héroe trágico, esa contrapartida que el genio helénico convirtiera en un paradigma artístico. ¿Cómo? y ¿Por qué?

A la primera pregunta, responderemos que el héroe épico ya llevaba en ciernes su destino trágico. En la Odisea, el protagonista desciende al Hades y halla allí a varios de sus compañeros de guerra encerrados en la más triste de las dimensiones. Lejos está ese submundo de ser el "Jardín Eliseo" que luego convertirán los poetas en lugar común. Aquiles lamenta su opacidad, y preferiría de todo corazón ser el último de los seres vivos antes que ser el rey del Hades. Las historias de Agamenón, asesinado por su esposa Clitemnestra tras el retorno a Troya, o la vida vegetativa que muchos héroes llevan en ese submundo nos hace pensar que lo trágico fue más el resultado de una interpretación exacta del mito heroico sobre las bases mencionadas que un simple desliz artístico. ¿Por qué? En este sentido, opera la mentalidad helénica muy sabiamente: no hay para los mortales un premio absoluto, sino más bien una cierta "fama" que dura algo pero que, ante la eternidad divina, es agua de borrajas. La tan temida "Hybris" es el sello de fuego con el que lacraba la mente de los griegos; querer sobrepasar con la mayor gloria la gloria propia de los dioses era motivo suficiente para que se tropezara con la piedra que haría trastabillar todo lo que hasta ese momento el héroe había conseguido. ¿Motivo pedagógico, si se quiere, como han sostenido desde ab initio todos los críticos y filólogos de la tragedia ática? Podría ser, pero no exclusivamente, creemos. Pues, lo trágico, que se entronca con la religiosidad tan peculiar de los rituales báquicos, alimenta el sacrificio, impulsa a la víctima inmolada, que con su sacrificio purifica del miasma cotidiano a la polis. La corrupción que día por día altera la armonía que sería dable disfrutar, merece un ritual de purificación, una víctima, un momento de reordenamiento, cosmética que devuelva belleza al atrevido paso del tiempo en el rostro político. Porque, tengamos en cuenta el contexto socio político en el que nace y se desarrolla la tragedia, hacia fines del siglo VI, bajo la tiranía de Pisístrato, se comienzan a dar los primeros pasos de la creación dramática, que con los

albores del quinto siglo desarrollan su mayoría de edad y su esplendor. Y, al mismo tiempo, mientras se dan las luchas igualitarias en el campo político, Clístenes, un aristócrata devenido en demócrata, instituye el ostracismo como herramienta de la democracia para defenderse de sus enemigos, para liberarse de su "miastós" o chivo emisario, y salvar su pureza. Tragedia y democracia se hermanan; el ritual dramático, de raigambre campesina, festiva y reproductiva, alcanza niveles de fiesta cívica. La polis alimenta y sostiene los festivales dramáticos; su finalidad es pedagógica, pero es también religiosa, no tanto como homenaje a los dioses, aunque la alabanza a Dionisos permanezca en los teatros como algo habitual, sino más bien como una religión cívica que hace del héroe un ser humano en lucha. El héroe trágico es el ser humano puesto en aprietos; es cada uno de nosotros parado sobre la escena solo ante sus propios monstruos. Antígona, despidiéndose de su ciudad natal para caer en la cripta donde será encerrada viva, es el ciudadano que puede ser sacrificado por la polis como víctima ante cualquier incidente que altere el orden cívico. Edipo, rey y posterior mendicante, es todo ser humano que desde el cenit de la exaltación política cae al nadir de la expulsión. Si el ostracismo fue la institución supuestamente purificadora de la polis democrática para desembarazarse de sus propios monstruos, la tragedia fue el necesario ostracismo al que condenamos nuestros monstruos interiores, un lavado de conciencia que, por un ritual cívico-artístico, logra quitarnos la culpa en que bien podríamos caer. No por nada, siglos más tarde, el cristianismo hizo uso de la tragedia como elemento de propagación de su fe, encontrando en ese formato textual un justo elemento para caracterizar la innata culpa de todo mortal.[33]

He aquí que creemos necesario hacer una alusión especial a ese modelo de héroe que surge de la tragedia ática. Sostiene Rodríguez Adrados[34] que:

> "*No cabe duda de que el héroe trágico es uno de los tipos ideales creados por Grecia que mejor expresan su espíritu y que mayor proyección han alcanzado históricamente",* […] [aunque] *"el héroe de la tragedia no llama inmediatamente a la imitación; es más, a veces su acción es objeto de repulsa y su castigo es precisamente la lección*." […] *"El mundo de la tragedia griega es demasiado complicado para clasificaciones simplistas desde este punto de vis-*

33 En este sentido, resulta interesante la analogía que realiza A.J. Festugiére entre el cristianismo y la civilización griega. Véase Libertad y civilización entre los griegos EUDEBA. Colección cuadernos. 197. Buenos Aires. 1972.

34 Rodríguez Adrados, El héroe trágico Emérita.

> *ta; incluso el castigo del hombre extraviado no se cumple con la falta de problematismo con que esto ocurre a veces en Shakespeare o en Racine"* […] *"El héroe de la tragedia griega es un ejemplo de humanidad superior que se nos ofrece como un espejo de la vida humana en sus momentos decisivos. Es más que un tipo ideal directamente imitable, pero con aspiraciones limitadas; es el hombre mismo elevado a la culminación de su ser hombre, tratando de abrirse paso en situaciones no elucidadas antes, en riesgo de chocar con el límite divino. Caiga o triunfe, yerre o acierte, su suerte será siempre un acicate y una advertencia al mismo tiempo; en suma, un modelo en un sentido diferente del empleado hasta ese momento."*

La naturaleza del héroe trágico, ese producto capital del genio helénico, consiste en su profunda naturaleza humana, un escalón de acercamiento entre los hombres y los dioses, una instancia intermedia de enorme gloria pero de inmensa desgracia. La *Hybris* que posee al héroe trágico determina su destino; el héroe se abisma en la peor de las desgracias, para provocar su propia purificación. Pero en el montaje escénico, no sólo él se purifica: su derrota, su caída, están dirigidas a un público que se sumerge en las desgracias heroicas como en un ritual de aprendizaje mayúsculo.

Sin embargo, querer reducir el enorme aparato estético-religioso-político que significó la tragedia ática para los contemporáneos del siglo V a una mera fórmula conceptual se nos vuelve imposible. Porque la tragedia desencadena muchos otros aspectos que la pedagogía o la psicología no abarcan. Características estéticas, que plantean un cambio de paradigma heroico como el que comentamos entre el héroe épico y el trágico no son sólo medios para una enseñanza social o personal. En ese cambio de paradigma bulle el drama político pero se alimenta el cambio estético que orienta el arte desde una concepción aristocrática, o si se quiere caballeresca, a una concepción burguesa, mediocrática, como si el mismo material de trabajo que creaba un distanciamiento entre "aquellos bellos tiempos idílicos de los príncipes guerreros y nuestros planos tiempos sin gracia" que canta Homero, se hubiesen connotado de otras significaciones: el mito es el material trágico, pero el tamiz por el que se lo pasa no es el mismo. El sufrimiento del héroe trágico dista de aquellas pruebas iniciáticas a las que se sometía al héroe para lograr su gloria. Ahora es su caída, su error –lo que Aristóteles consideró fundamental en lo trágico desde su concepción de la Hamartía– al momento de considerar su destino. Y no he usado esta siniestra palabrita en vano.

Porque mucho se ha escrito sobre el destino entre los griegos, pero considero que se ha llevado hasta lo absurdo tal concepción. Porque se ha establecido el preconcepto según el cual, la vida de los griegos era un simple regocijo de diversión para los dioses, un ajedrez a escala planetaria que volvía a los individuos piezas manejadas por el deseo divino. Sin embargo, tal concepción se puede destrabar del siguiente modo: si tomamos, justamente, la vida heroica, como ya lo hemos dicho, el héroe no es héroe hasta que no decide serlo. Es decir, que hay un instante de opción. Y con él, la disyuntiva que se plantea entre la eternidad y la temporalidad. Si recordamos a Aquiles, y si nos centramos en su madre Tetis, ésta viaja hasta Troya para conversar con su hijo y tratar de convencerlo de que abandone la lid bélica. Pero eso significaría para Aquiles ser un común mortal. Y la tentación heroica es grande. Ahora bien, una vez elegido el camino, los límites son los que impone la elección. Aquiles eligió ser un héroe, entonces caerá "como un héroe". Y resalto el "como" a propósito, ya que sé que se me enrostrará que tal comparación presupone un destino, pues si se hace algo en comparación con otra cosa que repita un hecho de la vida se habla de destino. Sin embargo, el caer "como un héroe" no repite paso a paso la caída de cada héroe. Áyax lo es, y sin embargo su caída está inmersa en la locura. Agamenón lo es, y no muere por obra de otro guerrero sino de una conjura palaciego-conyugal. Héctor lo es, y su cuerpo es vejado por Aquiles, que lo arrastra por la arena de la batalla como si fuese un perro. Destino no es repetición automática, sino un signo que engloba las acciones, que exalta las actitudes del guerrero, para caer gloriosamente, en definitiva, más allá de sutiles diferencias de contraste.[35]

Entonces ¿qué se manifestó en ese paso conceptual del héroe épico al trágico? Toda una cosmovisión, una visión del mundo, una weltaunschaung como dicen los alemanes. Porque el héroe paradigmático se torna sufriente, se transforma en un anti ejemplo, algo de lo que hay que huir, un apestado, como Edipo, que apesta a toda la comunidad. Todos quisiéramos vivir la gloria de Aquiles, pero de seguro no quisiéramos pasar por un solo instante las peripecias que Edipo protagoniza desde que Tebas es un reducto de muerte y castigo divinos, ante el crimen no resuelto de Layo. Y eso, exactamente, le ocurría a un ateniense que fuese espectador del enorme Edipo de Sófocles. Aunque -y en esto los griegos no fueron los únicos- la elección de un héroe como protagonista de semejantes atrocidades conlleva que su caída sea más

35 En este sentido, y para polemizar desde su mismo título, recomendamos la lectura de El destino del guerrero de Georges Dumézil. México. Siglo XXI. 1990.

espectacular, más grande, hasta el punto que su derrumbe es el derrumbe de toda una cosmovisión. Pensemos en este sentido no en la obvia alusión edípica que conlleva la ruina de Tebas, sino en la locura de Áyax. Que un héroe guerrero ataque a un conjunto de carneros que a sus ojos son los ejércitos aqueos, es una ironía cruel, pero a la vez un signo de que la grandeza heroica tiene sus caprichos de debilidad. Podría pensarse, y hay motivos para ello, que los dioses confunden al héroe. Es cierto, lo hacen, pero el héroe ingresa por voluntad propia en un camino de desmesuras que lo llevan a tal fin. Los celos que le provocan el hecho de que las armas de Aquiles le sean atribuidas a Odiseo en lugar de a él son de naturaleza humana, más que divina. Aunque los dioses griegos, valga aclararlo, también padezcan de semejante límite. Es decir, que al no poder controlar sus propias pasiones –qué contento estaría Eurípides ante esta afirmación– cae en la desmesura de su propia ansiedad.

Sostiene Bauzá[36] que:

> "[...] *el rasgo distintivo que los caracteriza* [a los héroes] *es haber recibido* culto público*, lo que los diferencia del común de los mortales, que recibían uno de carácter privado; también por el tipo de culto, los héroes guardan distancia respecto de los dioses.*"

Ese culto tenía sus peculiaridades: la víctima inmolada, el animal que se les ofrecía a los héroes, era sacrificado a la tarde, con el pescuezo dirigido hacia la tierra, hecho que remarca el espacio hacia donde se creía que moraban estos "dáimones" o divinidades protectoras de la tierra habitantes del mundo subterráneo. Agreguemos que la citada víctima era de color negro, lo que la oponía al color blanco, reservado para los dioses, y con ritual marcadamente diferente, ya que el pescuezo del animal iba dirigido hacia lo alto, en referencia a la morada celestial divina. La sangre derramada en la tierra, como se puede apreciar en la misma Odisea, en el canto referido al descenso al Hades del héroe, sirve como alimento de estos "dáimones", algo así como un bálsamo que los mantenía y los devolvía el estado vital necesario en el inframundo. Por otra parte, el sacrificio de las víctimas tenía resultados diferentes en la comunidad: mientras que en aquellos ofrecidos a los dioses, sólo se quemaba una parte –recordemos el mito prometeico, que otorga la grasa a los dioses, sobre todo los muslos, y la carne a los mortales– en los rituales heroicos se quemaba toda la carne al héroe. Posiblemente tal rito tenga su explicación en los antiguos rituales funerarios, que comportaban la quema del héroe en una pira, como queda evidenciado tanto en los funerales de

36 Bauzá, Hugo Francisco. El mito del héroe: Morfología y semántica de la figura heroica. Buenos Aires. FCE. 1998.

Patroclo, como en los de Héctor, que dan fin a la Ilíada. Estos cultos manifestarían, dentro de la concepción épica el mito, un modelo a imitarse. Su areté es digna de elogios. No debemos pues estar pensando en la desgracia trágica que envuelve a los héroes en su lectura posterior, caso Edipo, porque si bien hay un cierto perdón y divinización posterior de Edipo por parte de los dioses, su naturaleza no es la de un ejemplo de areté en vida. Sin embargo, para la cultura griega es importante resaltar que los héroes, ya no son sólo admirados como paradigmas virtuosos, sino también por su lucha ante la fatalidad de la que han querido escapar con sus hazañas. Aunque supuestamente derrotados, los héroes despiertan la admiración de los comunes mortales porque, al no ser dioses, acercan sus fatales luchas a la mera condición humana, aunque de esa lucha devenga la mayor de las desgracias.

Rohde[37] hace referencia a que muchos héroes "*después de su muerte, desde su tumba, daban pruebas de vivir una vida más alta y de ejercer una poderosa acción*", lo que nos señala la importancia que encerraba poseer la tumba de un héroe en una determinada polis; su manifestación, sus "milagros" beneficiarían a los ciudadanos, y saldrían en su auxilio en caso de dificultades.

Tanta fue la admiración que el héroe despertó entre los griegos que convirtieron en esa categoría a simples mortales. Basta para estos leer ciertos poemas de Píndaro, como las odas "olímpicas" para corroborar que los atletas victoriosos se hermanan con los antiguos héroes. Corredores, aurigas, son en la poesía del vate modelos de virtud; cierto es que los griegos vieron en sus juegos mucho más que simples competencias deportivas. De hecho, como aseguran muchos historiadores, los juegos de Olimpia, y los ístmicos, y los otros posteriores fueron cobrando el rol de verdaderas ceremonias de unidad helénica. No se dejaron de jugar ni siquiera ante las invasiones persas, lo que los convierte en un profundo ritual que aunaba a esas polis individualistas, a esos microestados siempre litigantes entre sí, pero que compartían lengua, dioses y juegos. Cómo entonces no valorar esos juegos, y con ellos a sus triunfadores, si en ellos estaba lo mejor de la areté helénica. La heroización de estos "agonistas" del deporte halla en la poesía pindárica un medio que la entronca con la tradición épica: recordemos que dicha poesía, de naturaleza coral, no es la alabanza personal de uno a uno, sino que parte de un grupo coral, todo un pueblo que alaba a sus héroes. Una entronización del héroe nuevo que viene a completar un espacio de admiración en una sociedad donde el héroe es un objeto de culto necesario y cotidiano.

37 Rohde, E. Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos México. FCE. Reimpr. 1983.

Una concepción interesante del mito que comienza a desarrollarse en el siglo XIX plantea la teoría de un monomito del cual surgirían las variantes de algunos relatos. Jean Joseph Goux, en su libro "Edipo filósofo"[38], hace un recorrido por distintos estudios en ese sentido, para establecer una secuencia repetida en el mito masculino: 1) un rey teme que un hombre más joven, o a punto de nacer, tome su lugar como lo ha predicho un oráculo. Busca por todos los medios evitar el nacimiento del niño, o alejar al supuesto intruso; 2) a pesar de todo, el futuro héroe escapa al plan asesino creado por el rey. Sin embargo, mucho tiempo después vuelve a encontrarse en una situación en la que otro rey intenta hacerlo desaparecer de nuevo. Pero este segundo rey, no resuelto a cometer el mismo el crimen, le encarga al futuro héroe una peligrosa prueba, en la que debería normalmente perder la vida; 3) la prueba es un combate contra un monstruo. El héroe consigue vencerlo, no él solo sino gracias a la ayuda de los dioses, de un sabio o de la futura esposa, y 4) finalmente, la victoria sobre el monstruo conduce al héroe al casamiento con la hija del rey.

Observemos que, no obstante el planteo enormemente lógico realizado por los antropólogos estructuralistas, este cuadro de situación, este catálogo de lugares comunes en el mito heroico no es aplicable a todos los casos. Por ende, tal estructura se vuelve imperfecta, o si se me permite, de poco rigor científico, toda vez que no es aplicable como modelo de análisis a todos los casos. Es que, en el caso concreto analizado por Goux, el mito de Edipo, tales mitemas no son reconocibles. Porque, la variedad de reyes expuesta en el comienzo se reduce a uno solo, su padre Layo, quien, de asesino frustrado de su hijo, devendrá en víctima del mismo. Y más que premiar las labores heroicas del joven puesto a prueba con el casamiento de una hija, Layo dejará su lugar de esposo a su hijo con su muerte, es decir, como todos bien sabemos, Edipo se unirá a su madre, al menos según algunas versiones del mito.

Convengamos, por otra parte, que la ayuda sobrenatural o divina para que este joven príncipe resuelva el enigma planteado por la Esfinge, no se obtiene. Es el propio raciocinio, la propia capacidad de deducción edípica la que alcanza la verdad del enigma. De hecho, enigma no es misterio; semánticamente, enigma hace alusión a un "problema racional" que no esconde su resolución en mágicas dimensiones sobrenaturales, sino más bien en relaciones que la razón debe descubrir, destrabar o aclarar, y que están en el mismo centro del planteo enigmático.

Estas diferencias, más otras que ahora no abordaremos en este trabajo,

38 Goux, J.J. Edipo filósofo Buenos Aires. Biblos. 1999.

¿hacen de Edipo un mito diferente, fuera de los cauces de lo normal?

La función pedagógica del mito heroico, mucho más cercano al común destino humano que los mitos cosmogónicos de los dioses, permite pensar que tal "anomalía" nace de que el mito de Edipo viene a fundar un nuevo orden racionalista por sobre el antiguo orden mistérico que enriquecen y favorecen los dioses augurales. No por nada es Apolo quien lleva a la ruina al rey tebano, como él mismo lo confiesa al final de la célebre tragedia de Sófocles, pues es a ese dios a quien están, en buena medida reservados los misterios de la comunicación oracular. Edipo, con su actitud eminentemente racional se coloca en la vereda opuesta; está ante Tiresias, sacerdote augural, como un hombre frente a toda una tradición a la que debe vencer. Es el mejor ejemplo de lo que en la Atenas del siglo V será la lucha entre la tradición mítica y la nueva mecánica racional, el mytos y el lógos del que tanto se ha escrito. Un enfrentamiento que no por nada Sófocles toma como tema para su tragedia más recordada, y que se entronca en el momento de enunciación más adecuado, la democracia.[39]

Si el héroe conforma un elemento insoslayable en la tradición griega, será necesario pensar que su devoción continuó por mucho tiempo, al menos hasta el fin de la supremacía cultural helénica. Basta con observar cómo los romanos, admirados ante la cultura y el arte griegos, hicieron suyos los mitos heroicos, amparándolos en su tradición; cómo hasta incorporaron a Apolo, a falta de un dios semejante, en su panteón jupiterino; cómo Virgilio entroncó la tradición fundacional de la estirpe latina en la antigua y destruida civilización troyana, anterior a las invasiones dorias incluso, y por ello mismo, descendiente de las más antiguas raíces helénicas como lo son las culturas minoica y cretense[40]. Surgido el cristianismo, la heroicidad antigua permanecerá conviviendo con lo nuevo. Si hasta se llegó a plantear el paleocristianismo de Eneas, a quien se llamó el "piadoso" y que, en la imagen

39 Es interesante observar que dicha tragedia fue representada bajo el mandato como Estratega de Pericles, el hombre a quien se deben las reformas más radicales de la democracia ateniense, y quien fuera discípulo de los sofistas más renombrados de la época. No escapó a los ojos de los espectadores de semejante espectáculo dramático el hecho de que ese rey enfrentado contra toda tradición era un símil de su estratega ateniense. La tradición política y religiosa ateniense –recordemos que Pericles estatizó los templos y santuarios – vivía momentos de enorme transformación, producto de las reformas del afamado gobernante demócrata.

40 Sobre la permanencia del modelo heroico en Roma, véase Di Branco, Marco, "L'eroe greco e il paradigma del tiranno" en Métis: Anthropologie des mondes grecs anciens Vol. 11 1996. Pp. 101 – 122.

tradicional, lleva en andas a su anciano padre y a los dioses manes, mientras escapa de la destrucción de Troya, como si de un buen pastor primigenio se tratara. Recordemos además que sobre el molde trágico ateniense se volcará el mensaje cristiano sobre el sufrimiento humano, en el primer periodo de esa religión, tal como ya fuera utilizado por los estoicos –Séneca incluido– para sus fines pedagógico-filosóficos.

Una conclusión histórica: Los cambios socio-económicos operados en la Hélade en el siglo VIII a.C., que terminaron con el guerrero de armadura pesada, y que dieron nacimiento al más moderno hoplita de armadura ligera y a la falange, significaron también el fin de la lucha heroica, encarnada en el guerrero personal, ese modelo que la poesía homérica exaltó como ejemplo de una era a punto de concluir. Las costosas armas de bronce, reemplazadas por el más económico hierro, permitieron que los comunes mortales se hicieran de sus armas más fácilmente, democratizando el ejército hasta ese momento integrado sólo por los señores de la aristocracia. Este cambio fundamental acaba con la guerra entre héroes; un nuevo paradigma nace con este cambio, y se sustenta su conservación en la memoria poética, donde queda románticamente acuñada su imagen de un pasado al que los nuevos hombres de la guerra de los siglos posteriores acudirán con nostálgica búsqueda. La guerra de falanges, conformada por ciudadanos sin títulos nobiliarios comportó una revolución que, de la mano de las reformas económicas del siglo VII –de una economía rural se pasó a una economía exportadora de vinos y oliva en el Ática, lo que fundamentó toda una refinada de alfarería– hizo posible el afianzamiento de una nueva clase social permeable a los cambios políticos. En el siglo VI, esos cambios se vieron motorizados por las tiranías en muchas polis –Pisístrato en Atenas es un claro ejemplo de ello– que fueron incorporando al campo político a los nuevos actores, en reemplazo de la agonizante aristocracia gobernante desde los oscuros tiempos de la conocida como edad media griega, entre los siglos XII y VIII a.C.[41]

41 Para corroborar aspectos de estos temas, recomendamos la lectura de La Grecia antigua de Moses I. Finley, así como su El mundo de Odiseo, ambos traducidos al castellano. En el mismo sentido, resulta muy valioso el trabajo de Arnold Toynbee La civilización helénica, sobre todo el capítulo V "La respuesta al desafío de la competencia fenicia y etrusca en el oeste".

Capítulo III: Orfismo y Pitagorismo

Al iniciar este tercer capítulo, nos encontramos con dos personajes que por sus vidas significan aportes muy importantes para la religión griega. Uno se entronca directamente con la tradición mítica, hasta el punto de que su existencia terrenal es harto dudosa; el otro, filósofo y pensador de variadas disciplinas, tiene existencia real, pero su dimensión patriarcal, si se me permite el término, lo une con la innúmera serie de iniciadores de religiones que la antigüedad propiciara.

La existencia de un poeta, músico y profeta de nombre Orfeo, el "famoso Orfeo" como lo nombra el poeta Íbico en el siglo VI a.C., es puesta en duda. Si bien la religión griega tiene la particularidad de cierta individualidad, ya que parece más religión personal que institucional, el orfismo, el conjunto de ideas que se le asignan a un cierto personaje cuasi mítico orienta nuestra mirada más hacia una interpretación de la religión olímpica ya establecida, a una relectura que a la fundación de algo nuevo. Bien sostiene Guthrie que:

> "[...] *el influjo de las ideas órficas fue profundo en la mentalidad griega, pero no significa subestimarlo afirmar que puede no haber existido nunca un conjunto de personas a quienes se les haya ocurrido denominarse una comunidad órfica."*[42]

No obstante ello, el orfismo se presenta como un modo de vida, un modo ascético, del que tantos ejemplos posteriores tendremos en la manifestación de religiones por nacer en los siglos siguientes. Dicho modo, al decir de

42 Guthrie, W.K.C. Orfeo y la religión griega. EUDEBA. *Temas de eudeba.* Buenos Aires 1966.

Platón, se sustentaba en que

> "[...] *se abstenían de carne, bajo la impresión de que era impío comerla o mancillar los altares de los dioses con sangre; y así apareció ante nuestros antepasados el género de vida llamado órfico, que se atiene a lo que carece de vida, y se abstiene de todo lo viviente.*"[43]

Cabe aclarar que esta cita bien puede relacionarse con una primitiva prohibición órfica de derramar sangre humana, toda vez que los rituales más antiguos, sin duda, contenían sacrificios humanos, cuando no mera y simple antropofagia.

Por otra parte, debemos considerar que, de acuerdo con los fragmentos de varios autores de los siglos V y IV, Orfeo sería el primero en revelar a los hombres el sentido de los ritos de iniciación, *teletái*, como ciertas formas de salvación que sacerdotes posteriores se encargarían de proclamar de manera popular. Encontramos en varios pasajes de la obra trágica de Eurípides[44], alusiones al poder mágico de supuestos encantamientos órficos, "*que hará al ascua levantarse por sí sola y quemar el único ojo de ese hijo de la tierra*".

Valga la pena aclarar que tales encantamientos tienen su razón de ser no sólo porque, como toda religión, la religión griega cayó en adivinamientos ridículos, en el uso de meros sortilegios para la obtención de algún beneficio para quien lo utilizara, sino que además son los productos de un ser a quien se lo caracterizaba como "encantador" con su flauta de todo los seres vivientes, un taumaturgo de dimensiones que utilizaba la música como arte de encantamiento y de transmisión de su poder profético.

La iniciación, ese ritual tan enraizado en las culturas antiguas, cobra especial importancia en la vida griega pues la estrecha relación existente entre las polis y sus dioses tutelares hacen que la vida cotidiana, la vida política, se encuentre signada por la benevolencia y presencia del dios. Incorporarse a la vida política, en el caso de los muchachos, no sólo significaba un paso a la mayoría de edad sino el alcance de sus plenos poderes religiosos. Así como en la antigua Creta se le reservaba el extraño privilegio de saltar sobre un toro –observemos qué estrecha relación hay entre esa cultura y todo lo relativo a dicho animal sagrado para ellos– en las polis helénicas una serie de iniciaciones advertían al joven del paso que en su vida significaba dejar de ser un niño; todos conocemos lo que significaba para un joven espartano ser admitido en las comidas comunitarias de esa sociedad militarista, y cargar

43 Platón. Symposium y Leyes.

44 Eurípides. Alcestis y El Cíclope

con las armas que, como soldado, le correspondían. Por ello, el valor órfico de la iniciación, su importancia para una sociedad político-religiosa en el ámbito cívico, alcanza ribetes de significación importantes, más si lo emparentamos con la tradición a la que la religión griega se orienta. El tiempo humano es un tiempo que debe ser restaurado al orden cósmico, en el que dominan los dioses y sus leyes; la iniciación devuelve al ser humano al ámbito mítico, al origen, que se ve restaurado en un ritual del que el paso del tiempo hace mella.[45] Orfeo no estableció los rituales, sino que vino a dar su significado; vino a aclarar el sentido de tales rituales, lo que revela su labor como maestro develador más que como fundador de una religión nueva. ¿Qué sentido tiene un ritual del que se pierden sus múltiples significados? Orfeo opera sobre tales interrogantes: devolver sentido, como si el lustre original se hubiese opacado con el inexorable paso de los siglos.

Es interesante observar que los misterios eleusinos, los misterios dionisíacos y otros de menor conocimiento o fama aparecen influidos o, al menos, recubiertos de una pátina de orfismo. ¿Qué fue lo que proporcionó el orfismo a esos misterios? La relación con ellos se debe, tal vez, a que el mismo mito de Orfeo encierra, junto con el de Dionisos y el de Osiris en Egipto, el aditamento de la muerte por despedazamiento, característica que resalta el pasaje a una nueva vida luego del ritual sangriento a que fue sometido el personaje mítico. Para ello, será importante y necesario que narremos el mito de Orfeo.

Orfeo era hijo del rey tracio Eagro y de la musa Calíope, protectora esta última del arte poético. Dada su fama como poeta, Orfeo recibió de Apolo una lira, y las musas le enseñaron a tocarla. Era tanta su maestría que con su interpretación encantaba a las fieras, y hacía mover a los árboles y a las rocas hacia el lugar donde él se encontrara. Según Píndaro[46], en Tracia se conservan robles en la posición en que quedaron al realizar sus movimientos danzantes, de acuerdo con la música de Orfeo.

Tras una visita a Egipto, Orfeo se unió a los argonautas, a quienes ayudó

45 Sostiene Mircea Eliade en Iniciaciones místicas, Taurus, 1984, que "*Los misterios eleusinos, los ritos dionisíacos, el orfismo, constituyen fenómenos de infinita complejidad cuya importancia en la historia religiosa de Grecia es considerable. Los misterios de Eleusis, al igual que las ceremonias dionisíacas, se basaban en un mito divino: los ritos reactualizaban el acontecimiento primordial narrado por el mito, y los participantes eran progresivamente introducidos en la presencia divina*." Tales rituales mistéricos están en estrecha relación con la tradición órfica.

46 Píndaro. Odas píticas iv.

con su música en muchas dificultades, en su viaje a Cólquide. De regreso se casó con Eurídice –que otros mitógrafos llaman Agríope– y se estableció entre los cicones salvajes de Tracia.[47] Cierto día, mientras Eurídice se encontraba en Tempe, cerca del río Peneo, ésta fue asaltada por Aristeo quien intentó forzarla. Al huir de su acoso, Eurídice pisó una serpiente que la mordió y que le provocó la muerte. Orfeo decidió ir en su busca al Tártaro, utilizando el pasaje que se abre en Aorno, en Tresprótide. Con su canto encantó a Caronte, el barquero infernal, y a Cerbero, el perro guardián del submundo. Su música además dejó suspensos a los tres jueces de los muertos, y hasta hizo suspenderse las torturas de los condenados. Tales prodigios ablandaron el corazón del cruel Hades que le permitió llevarse consigo a su fallecida esposa. Pero, todo regalo griego tiene su condición: Orfeo no debía volverse a mirar a su esposa hacia atrás hasta que ambos estuvieran bajo la luz del sol. Eurídice siguió a Orfeo por los oscuros meandros guiada por las melodías de su lira, pero como el poeta quiso comprobar que ella lo siguiera, se dio vuelta y perdió el bien que había conseguido. Otra oportunidad, ni qué pensarla.

Tiempo más tarde, Dionisio invadió Tracia, y según parece Orfeo no le rindió los homenajes debidos. Agreguemos que se dedicó a enseñar otros misterios sagrados, así como sentó las bases por las cuales los sacrificios no eran más que homicidios ofensivos a los dioses. Como proclamaba que Apolo Helios era el más grande dios, saludando a la Aurora con sus cantos desde el monte Pangeo, Dionisio hizo que las ménades de Deyo, en Macedonia, lo atacaran, cuando predicaba a los maridos de esas mujeres en el templo de Apolo, y los asesinaron a todos con sus mismas armas dejadas fuera del recinto sagrado. A Orfeo lo desmembraron. Luego, arrojaron su cabeza al río Hebro, por el cual flotando y cantando llegó hasta el mar, que la condujo hasta la isla de Lesbos.[48]

Los restos del vate fueron enterrados por las musas al pie del monte Olimpo, en Liebetra, donde hoy día los ruiseñores cantan más armoniosamente que en cualquier otro sitio del mundo. Las ménades intentaron limpiarse la sangre de Orfeo en el río Helicón, pero éste se escondió bajo tierra para no ser cómplice, y salió a la superficie cuatro millas más lejos con otro nombre, el Bafira.

Otra versión indica que las ménades habían sido censuradas por Orfeo, quien las habría tachado de promiscuas, por lo que ellas lo acusaron de homosexualidad, característica esta última que lo habría hecho objeto del

47 Diodoro Síclo: iv. 25.

48 Ovidio Metamorfosis xi. 1. 85

enojo de Afrodita. De todos modos, los dioses olímpicos no podían estar de acuerdo con su asesinato, entonces Dionisio, para evitar su destrucción las transformó en encinas que quedaron fijadas a la tierra. Ovidio y Plutarco refieren que los tracios que se salvaron de las matanzas tatuaron a sus mujeres como advertencia contra el asesinato de sacerdotes.

La cabeza de Orfeo, a la deriva, fue atacada por una serpiente, a la que Apolo transformó en piedra, y finalmente guardada en una cueva en Antisa, consagrada a Dionisio. Como seguía profetizando, y ganaba más crédito que los oráculos, incluido el de Delfos, Apolo le dijo que no se metiera más en sus asuntos y la cabeza calló para siempre. En cuanto a su lira fue guardada en un templo dedicado a Apolo en Lesbos, hasta que el mismo dios y las musas la elevaron al cielo donde fue colocada como una constelación.

Pausanias narra su muerte de otra manera: Zeus lo habría matado con un rayo por difundir los misterios de Apolo en Tracia, los de Hécate en Egina, y los de Démeter en Esparta.

Como vemos, hay en el mito de Orfeo material para trabajar todo un libro. Sin embargo no es esa nuestra intención; nos contentaremos con centrarnos en el hecho de que su vida está íntimamente ligada a los misterios, bien como comunicador, bien como revelador. Tengamos en cuenta que la divulgación de misterios en la antigua Grecia era un delito que, aún en la época clásica, estaba penada con la muerte, pena que quedaba reservada no a los tribunales populares sino al Areópago, aquél antiguo tribunal que, según el mito, estableciera Atenea luego del matricidio cometido por Orestes.[49]

Pero, por otra parte, la divulgación de los misterios habría significado su conocimiento, su toma de importancia, ya que los habría colocado en un lugar de mayor relevancia del que Orfeo surge como un maestro de iniciación. Los rituales iniciáticos, que son muy visibles en las ceremonias de paso a la mayoría de edad en la antigüedad, configuraron en las civilizaciones preclásicas instituciones religiosas que albergaban misterios desde todo punto de vista fundamentales a la hora de conformar su unidad como pueblo.

Se ingresa a la comunidad tras un paso que resulta un cambio: el cambio de nombre, en algunas culturas, surge de ese mismo ritual, que conlleva para el iniciado un cambio de vida, y por ende, de su misma substancia como ser humano.

De hecho, el orfismo parece ser más el caldo de cultivo de otras corrientes

49 El mismo Esquilo fue acusado de propagar los santos secretos de Eleusis, y por ello llevado a juicio, del que salió indemne al demostrarse su falta de mala intención.

religiosas o de pensamiento –Pitagorismo, Platonismo, y hasta cierto gnosticismo de raíz cristiana o por influencia del estoicismo[50]- que una escuela en sí, o una determinada religión. Recordemos que, como ya dijéramos, no existían sectas que llevaran semejante nombre, a pesar de que algunos "predicadores" de la antigüedad se dieran el mote de "órficos". Agreguemos que los misterios eleusinos, que ya nombráramos ut supra, comprendían el culto de la diosa sufriente y de su esposo que muere y torna a nacer, y que el santuario de Deméter ("Madre Tierra" o Diosa madre) era un legado que la civilización helénica recibió de sus ancestros creto-minoicos, culto sobre la fertilidad que encarnaba su hija "Perséfone" a quien tuviera nada menos que con el dios de los cereales, Triptolemo. Eleusis, entonces, es un reservorio del antiguo culto a la naturaleza; la primitiva religión que parece haber sido materia común de las religiones más elaboradas de las civilizaciones posteriores.[51] He ahí que la revelación del misterio oculto que realiza Orfeo encierra un enorme sacrilegio: el misterio se abre a los ojos mundanos, a los no iniciados, para revelar, por qué no, los simples rituales que si se observan con simpleza, no pasan en la mayoría de los casos de simples ofrecimientos, abluciones, y el desvelamiento de símbolos que, para ojos profanos, comportan meros dibujos sin substancia alguna. Esa revelación debió surtir un efecto enorme, mucho más si se considera la importancia que los mitos tuvieron en la construcción de la particularidad helénica; una argamasa que escapa a la simple denominación común de un pueblo, una lengua, una determinada configuración política –la tan mentada polis, que ya tuviera sus atisbos en otras culturas más antiguas– o la religión. Develar esos misterios era desnudar el cosmos profundo de una tradición; era abrirse a una simplificación o, quizás, en el mejor de los casos, volver a darle un sentido. En la historia de la Grecia antigua hay muchos ejemplos de hombres que se atrevieron con la tradición. Poetas, filósofos, sofistas, gobernantes que imbuidos por el racionalismo helénico, aquél que hiciera divinizar al hombre desde la máxima de Protágoras de Abdera "el hombre es la medida de todas las cosas", les inculcó una búsqueda, más allá de lo meramente recibido, de lo meramente traído desde los tiempos oscuros. Para la mentalidad griega no alcanzó con creer en dioses; fue necesario ahondar en la esencia de la humanidad, aunque ello negara a los dioses, aunque ello significara vaciar de contenido todo un mundo de seguridades, aunque ello produjera un divorcio que desembocaría en la propia destrucción. Pero esa búsqueda es

50 García Bazán, Francisco. GNOSIS La esencia del dualismo gnóstico Castañeda. Buenos Aires, 1978.

51 Toynbee, Arnold. La civilización helénica EMECÉ. Buenos Aires. 1960.

la herencia griega que, en el siglo XV generó el humanismo en Italia, y en el siglo XVIII dio fuente al racionalismo enciclopedista. Grecia generó un mensaje que Orfeo, y por otros cauces, Prometeo, dejaron en la mente de toda la cultura occidental: conocer es abrir caminos, más que hallar destinos cerrados. La pregunta filosófica que no halla una respuesta porque hallarla es esclavizar la búsqueda que, infinitamente, hace a la condición humana.

Con Pitágoras estamos ante una realidad un tanto diferente, ya que de este pensador tenemos ciertas certezas de su existencia física. Nació en la isla de Samos en 580 a.C. viajó por Medio Oriente y se cree que llegó hasta la India, de donde obtuvo un aprendizaje muy importante para su formación personal como para la fundación de su propia escuela de sabiduría. Instalado en Crotona, en la Magna Grecia, al sur de la actual Italia, Pitágoras organizó una comunidad de estudio que tenía muchas características de cofradía religiosa. A la misma podían ingresar tanto varones como mujeres, pero antes de ello debían hacer un solemne voto de castidad y ajustarse a una dieta que excluía el vino, los huevos y las habas. En cuanto a la vestimenta, debían llevar atuendos sencillos y decentes. No podían reír, y hacia el final de cada año debían hacer su propia "autocrítica", para dar a conocer a los demás miembros de la fraternidad las debilidades en las que habían sucumbido. Dichos miembros se dividían en *externos*, que sólo seguían las clases dadas por los ayudantes del maestro, y los *internos*, aquellos que vivían puertas adentro del monasterio y que recibían enseñanza directa de Pitágoras luego de cuatro años de preparación, y eran iniciados en el esoterismo de la cofradía.

La instrucción de los estudiantes comenzaba por la matemática, más como teoría abstracta que como herramienta práctica. El segundo paso incluía la geometría, a la que dotó de sus armas fundamentales: axioma, teorema y demostración. Muchos teoremas supuestamente son resultado de sus investigaciones, como el muy famoso del cuadrado de la hipotenusa, aunque podrían ser también fruto de las investigaciones de alguno de sus ignotos estudiantes que, por pertenecer a su escuela, atribuyera el descubrimiento al maestro. Finalmente se centraba en la aritmética, pero no como instrumento de simple contabilidad, sino como arte combinatorio. Por ella pudo calcular las relaciones de número que regulan la música, ya que las notas no son más que vibraciones en una determinada relación numérica entre sí, medida según los intervalos. Hasta el silencio es música, aunque como no posee intervalos y como es continuo, no puede ser percibido por el oído humano. Es la música de las esferas que tanto apasionó a tantos pensadores, como Aristóteles. Agreguemos que Pitágoras fue uno de los primeros en hablar de

la esfericidad de la Tierra.

Esa es su biografía sucinta. Recordemos lo que nos dice Aristóteles en su *Metafísica* sobre los pitagóricos. Tal testimonio resulta de suma importancia ya que el estagirita analiza sus ideas como escuela filosófica. Es así que

> "[...] *los que se llaman pitagóricos emplean los principios y los elementos de una manera más extraña aún que los físicos, y esto procede de que toman los principios fuera de los seres sensibles: los seres matemáticos están privados de movimiento, a excepción de aquellos de que trata la Astronomía."*[52]

Su crítica parte de una característica que Aristóteles, con su concepción empírico-científica, no puede admitir: los pitagóricos –y los platónicos, también– comprenden a la naturaleza desde un punto de vista místico. Esa interpretación parece al estagirita más un aditamento religioso que filosófico, aunque incluya a los pitagóricos como escuela.

Ahora ocupémonos de la ideología de Pitágoras como maestro espiritual.

La orden y la doctrina pitagórica[53]

> *"La ciudad de Crotona era una colonia dórica que ocupaba la extremidad del golfo de Tarento, cerca de Sybaris, la ciudad más floreciente de Italia meridional, famosa por sus lujos extremos. De Crotona nada sabríamos, si no fuera porque ofreció su asilo a la gran escuela de filosofía esotérica conocida bajo el nombre de 'secta pitagórica', que se puede considerar como la madre de la escuela platónica y como la antecesora de todas las escuelas idealistas. Varias razones determinaron a Pitágoras a elegir aquella colonia dórica como centro de acción. Su objetivo no era únicamente enseñar la doctrina esotérica a un círculo de discípulos elegidos, sino también aplicar sus principios a la educación de la juventud y a la vida del Estado. Aquel plan contenía la fundación de un instituto para la iniciación laica, con la segunda intención de transformar, poco a poco, la organización política de las ciudades a imagen de aquel ideal filosófico y religioso. Cierto es que ninguna de las polis de la Hélade o del Peloponeso hubiese tolerado tal innovación.*

52 Aristóteles. Metafísica Espasa – Calpe, 1945. Pág. 37

53 En líneas generales, hemos basado el relato de la secta pitagórica en Schure, Edouard. Los grandes iniciados Edición digitalizada Upasika. La cantidad de material sobre la orden pitagórica puede consultarse en el Apéndice II.

Hubieran acusado al filósofo de conspirar contra el Estado. Las ciudades griegas del golfo de Tarento, menos minadas por la demagogia, eran más liberales. Pitágoras no se engañó cuando esperaba encontrar una recepción favorable para sus reformas en el senado de Crotona. Agreguemos que sus miras se extendían más allá de Grecia. Adivinando la evolución de las ideas, preveía la caída del helenismo y pensaba depositar en el espíritu humano los principios de una religión científica. Al fundar su escuela en el golfo de Tarento, esparcía las ideas esotéricas por Italia, y conservaba la doctrina esencial de la sabiduría oriental, para los pueblos del Occidente."

Dicho plan, tal como nos lo relata Schure, debía encontrar escollos fuertes en las polis griegas. Implicaba, de muchas maneras, un enfrentamiento con la tradición política hasta ese momento imperante en el mundo griego. La libertad individual, ese don y ese mal que hizo de las polis griegas "orgullosas comunidades individualistas, celosas de sus derechos", chocaba contra los principios que venía a postular el nuevo "profeta".

"Al llegar a Crotona, Pitágoras produjo allí una verdadera revolución. Porfirio y Jámblico nos relatan sus comienzos como los de un mago, más bien que como los de un filósofo. Reunió a los jóvenes en el templo de Apolo, y logró alejarlos del vicio. Reunió a las mujeres en el templo de Hera, y las persuadió para que llevaran sus vestidos de oro y sus ornamentos a aquel mismo templo, como trofeos de la derrota de la vanidad y del lujo.

Como arrastraba tras sí a multitudes, el Senado de Crotona, o ***Consejo de los mil,*** *se inquietó de ese poder ascendiente y obligó a Pitágoras a dar razón ante él de su conducta y de los medios que empleaba para dominar los espíritus. Esto fue para él una ocasión de desarrollar sus ideas sobre la evolución, y de demostrar que lejos de amenazar a la constitución dórica de Crotona, no harían más que afirmarla. Cuando se ganó la confianza de los ciudadanos más ricos y la mayoría del senado, les propuso la creación de un instituto para él y para sus discípulos. Aquella cofradía de iniciados laicos llevaría la vida común en un edificio construido* ***ad hoc,*** *pero sin separarse de la vida civil."*

Para la sociedad griega, tal separación resultaría, en muchos aspectos, inaceptable. La concepción por la cual el hombre es un animal político estaba muy bien enraizada en la conciencia helénica, mucho antes de que la for-

mulara Aristóteles. Se aceptaría su propuesta, pero con la condición de que no se alejara de la vida común que era un requisito natural de la forma de ser de los griegos allí donde estuvieran desarrollando su rol de ciudadanos.

> *"Aquellos de entre ellos que merecieran ya el nombre de maestros, podrían enseñar las ciencias físicas, psíquicas y religiosas[54]. En cuanto a los jóvenes, serían admitidos a las lecciones de los maestros y a los diversos grados de iniciación, según su inteligencia y su buena voluntad, bajo la vigilancia del jefe de la orden. Para empezar tenían que someterse a las reglas de la vida común y pasar todo el día en el instituto, vigilados por los maestros. Los que querían entrar formalmente en la orden, debían abandonar su fortuna a un curador con libertad de volver a disfrutarla cuando quisieran. Había en el instituto una sección para las mujeres, con iniciación paralela, pero diferenciada y adaptada a los deberes de su sexo. Así nació el instituto pitagórico, que vino a ser a la vez un colegio de educación, una academia de ciencias y una pequeña ciudad modelo, bajo la dirección de un gran maestro iniciado."*

La creación de la comunidad pitagórica preanuncia las posteriores comunidades religiosas monásticas de las que el cristianismo será un excelente ejemplo en Occidente, aunque ya existieran como tales desde el siglo VI a.C. en el Budismo indio.

Primer grado: Preparación (Paraskeié)
El noviciado y la vida pitagórica.

> *"Únicamente entonces comenzaba el noviciado llamado **preparación** (paraskeié) que duraba al menos dos años y podía prolongarse hasta cinco. Los novicios u **oyentes** (akusikoi) se sometían durante las lecturas que recibían, a la regla absoluta del silencio. No tenían el derecho de hacer una objeción a sus maestros, ni de discutir sus enseñanzas. Debían recibirlas con respeto y meditar sobre ellas ampliamente. Para imprimir esta regla en el espíritu del nuevo **oyente,** se le mostraba una estatua de mujer envuelta*

54 Obsérvese que el concepto de ciencia usado aquí por Schure engloba a la religión como un saber más que hace a la integridad del ser humano. La ciencia sagrada, la religión y sus pormenores, era parte indiscernible aún del mundo del conocimiento. Véase Guénon, René Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, EUDEBA, 1988.

en amplio velo, un dedo sobre sus labios: ***la Musa del silencio.****"*

Como Pitágoras estaba íntimamente convencido de que la juventud no era capaz de comprender el origen y el fin de las cosas, pensaba que ejercitándola en la dialéctica y en el razonamiento, antes de haberle hecho comprender el verdadero sentido de la verdad, sólo formaba cabezas huecas y sofistas pretenciosos. Su plan consistía en desarrollar, ante todo, la facultad primordial y superior del hombre: la intuición, ese elemento del conocimiento que la tradición considera innegable e insuperable al momento de enfrentar al ser humano con los símbolos que el mundo manifiesta y que permanecen ocultos a los simples ojos profanos. Para ello, no enseñaba cosas misteriosas o difíciles. Partía de los sentimientos naturales, de los primeros deberes del hombre a su entrada en la vida y mostraba su relación con las leyes universales.

> *"Al inculcar a los jóvenes el amor a sus padres, agrandaba aquel sentimiento asimilando la idea de padre a la de Dios, el gran creador del universo*[55]*.* ***'Nada más venerable****, decía,* ***que la cualidad del padre. Homero ha llamado a Zeus el rey de los Dioses; más para mostrar toda su grandeza le llama padre de los Dioses y de los hombres'"****.*

De acuerdo con la tradición, Pitágoras comparaba a la madre con la naturaleza generosa y bienhechora; como la Cibeles celeste produce los astros, como Deméter genera los frutos y las flores de la tierra, así la madre alimenta al hijo con todas las alegrías. El hijo debía, pues, honrar a su padre y a su madre como efigies presentes en la tierra de aquellas grandes divinidades. Mostraba también que el amor que se tiene por la patria procede del amor que se ha sentido en la infancia por la madre.

> *"Los padres nos son dados, no por casualidad, como el vulgo cree, sino por un orden antecedente y superior llamado fortuna o necesidad. Es* ***preciso*** *honrarles, pero en cuanto a los amigos, es necesario* ***escoger.*** *Se aconsejaba a los novicios que se agrupasen dos a dos, según sus afinidades. El más joven debía buscar en el de mayor edad las virtudes que buscaba y los dos compañeros debían excitarse a la vida mejor."*[56]

55 El concepto de creación del universo por una divinidad no deja de ser innovador para la mentalidad griega de la época. La teoría clásica sostenía que la tierra era eterna.

56 Toda la paideia griega se construye sobre la base de un intercambio estrecho entre un hombre maduro y su discípulo joven. Recomendamos a este fin la

"El amigo es un otro yo. Es preciso honrarle como a un Dios", decía Pitágoras. Aunque la regla pitagórica le imponía al novicio oyente una absoluta sumisión a los maestros, le devolvía su plena libertad con el premio de la amistad; de ésta hacía el alimento estimulante de todas las virtudes, la poesía de la vida, el camino del ideal.

Con ella se despertaban las energías individuales, la moral se volvía un hecho vivo y de raíz poética, la regla aceptada con amor cesaba de ser una violencia y se volvía la afirmación de una personalidad. Pitágoras entendía que la obediencia sólo se lograba con asentimiento del otro. Por otra parte, la enseñanza moral era el camino preparatorio para la enseñanza filosófica. Porque las relaciones que se establecían entre los deberes sociales y las armonías del Cosmos hacían presentir la ley de las analogías y de las concordancias universales. En esta ley reside el principio de los Misterios, de la doctrina oculta y de toda filosofía. El espíritu del discípulo se habituaba a encontrar la huella de un orden invisible en la realidad visible. Las máximas generales, las prescripciones exactas, abrían perspectivas sobre aquel mundo superior para el que quería preparar Pitágoras a sus discípulos.

> *"Mañana y tarde* ***los versos dorados*** *sonaban al oído del discípulo con los acentos de la lira:*
>
> ***'Da a los inmortales Dioses el culto consagrado,***
> ***guarda firme tu fe.'"***

En el comentario que se hacía de esta máxima Pitágoras enseñaba que los Dioses, múltiples en apariencia, eran en el fondo los mismos en todos los pueblos, ya que correspondían a las mismas fuerzas intelectuales y anímicas, activas en todo el universo. Tal esoterismo unificador implicaba un riesgoso trato con la religión griega que, aunque no debidamente institucionalizada, encontraba en la comunidad civil mucho de su sustento real. Quitar ese sustento a los dioses helenos era, de alguna manera, atacar a las polis que encontraban en ellos el sentido mismo de su razón de ser.[57] Sólo el sabio podía, entonces, honrar a los Dioses de su patria, aunque formándose de su esencia una idea diferente del vulgo. Con ello nacía un concepto de tolerancia hacia todos los cultos que auspiciaba la unidad de todos los pueblos de la humanidad. La unidad de las religiones en la ciencia esotérica borraría las diferencias exteriores que las religiones aparentaban tener; estas ideas nuevas

lectura de Merrou ya citada en otro capítulo.

57 Cfr. Domínguez Monedero, A. J. La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII – VI, Madrid, Síntesis, 2001, sobre todo el capítulo 3 *"La configuración de la polis".*

se iban imprimiendo sutilmente en el espíritu del novicio, como si los dioses grandiosos del Olimpo griego comenzaran a entreverse paulatinamente para terminar fundiéndose en una luz común más profunda que ellos mismos.

> *"Y la lira de oro continuaba sus graves enseñanzas:*
>
> ***'Venera la memoria***
> ***de los héroes bienhechores, espirituales semidivinos.'***
>
> *Tras estos versos, el novicio veía relucir, como a través de un velo, la divina Psiquis, el alma humana. La ruta celeste brillaba como un reguero de luz. Porque en el culto de los héroes y de los semidioses, el iniciado contemplaba la doctrina de la vida futura y el misterio de la evolución universal. No se revelaba al novicio este gran secreto, pero se le preparaba a comprenderlo, hablándole de una jerarquía de seres superiores a la humanidad, llamados héroes y semidioses, que son sus guías y sus protectores. Se agregaba que ellos servían de intermediarios entre el hombre y la divinidad, que por ellos podía llegar a aproximársele practicando las virtudes heroicas y divinas. '¿Pero de qué modo comunicar con esos invisibles genios? ¿De dónde viene el alma? ¿A dónde va? ¿Por qué ese sombrío misterio de la muerte?'".*

Mientras el novicio recibía estas enseñanzas crecía en él la necesidad de mayores certezas; la búsqueda de una sabiduría firme que le permitiera basar su fe en hechos concretos. Pero sus maestros, como única respuesta, le mostraban luchadores en la tierra, estatuas en los templos y almas glorificadas en el cielo, "en la ciudadela ígnea de los dioses", adonde Hércules había llegado. Como los héroes, los discípulos pitagóricos debían trabajar sus propias fortalezas y debilidades hasta el grado de lo admirable.

> *"En el fondo de los misterios antiguos se relacionaban los dioses todos con el Dios único y supremo. Esta revelación, enseñada con todas sus consecuencias, venía a ser la clave del cosmos. Por esto la reservaban por completo a la iniciación propiamente dicha. El novicio no sabía nada.*
>
> *Únicamente le dejaban entrever esta verdad a través de lo que le decían de las potencias de la música y del número. Porque los números, enseñaba el maestro, contienen el secreto de las cosas, y Dios es la armonía universal. Las siete modalidades sagradas, constituidas sobre las siete notas del heptacordio, corresponden a los siete colores de la luz, a los siete planetas y a los siete modos de existencia que se reproducen en todas las esferas de la vida material*

y espiritual, desde la más pequeña a la más grande. Las melodías de estas modalidades, sabiamente fundidas, debían equilibrar el alma y volverla suficientemente armoniosa para vibrar de un modo preciso al soplo de la verdad."

La armonía del Universo se halla reflejada en la cosmogonía pitagórica en el microcosmos que integramos. La correspondencia entre ambos mundos es una necesidad casi matemática del orden sagrado. Por ello, a la purificación del alma correspondía necesariamente la del cuerpo, que se obtenía por la higiene y la disciplina severa de las costumbres. Vencer las pasiones que dominan la mente y el corazón del hombre era el primer deber de la iniciación. El que en su propio ser no ha formado armonía, no puede reflejar la armonía divina. Sin embargo, el ideal de la vida pitagórica nada tenía de la vida ascética, puesto que el matrimonio era considerado como santo. No obstante, se recomendaba la castidad a los novicios y la moderación a los iniciados, como una fuerza y una perfección.

"'No cedas a la voluptuosidad más que cuando consientas en ser inferior a ti mismo', decía el maestro. Añadía que la voluptuosidad no existe por sí misma y la comparaba 'al canto de las Sirenas, que al aproximarse a ellas se desvanecen, no dejando en el sitio que ocupaban más que huesos rotos y carnes sangrientas sobre un escollo roído por las olas, mientras que el verdadero goce es semejante al concierto de las Musas, que dejan en el alma una celeste armonía'. Pitágoras creía en las virtudes de la mujer iniciada, pero desconfiaba mucho de la mujer natural. A un discípulo que le preguntaba cuándo se le permitiría acercarse a una mujer, le respondió irónicamente: 'Cuando estés cansado de tu reposo'".

Siendo como era una comunidad religioso-política, la fraternidad pitagórica tenía organizada su jornada del siguiente modo: En cuanto el sol salía e iluminaba las columnas del templo de las Musas, sobre la morada de los iniciados, los jóvenes pitagóricos cantaban un himno a Apolo, ejecutando una danza dórica de un carácter viril y sagrado. Después de las abluciones de rigor, daban un paseo al templo guardando el silencio, observancia que es nota resaltable en toda comunidad que se precie de una vida mística. El despertar consistía en una resurrección que debía ser vivida como un momento de inocencia. El alma debía recogerse al comienzo del día y estar virgen para la lección de la mañana. En el bosque sagrado se agrupaban alrededor del maestro o de sus intérpretes, y la lección se prolongaba bajo la frescura de los grandes árboles o a la sombra de los pórticos. A mediodía se dirigía una

plegaría a los héroes, a los genios benévolos. La tradición esotérica suponía que los buenos espíritus prefieren aproximarse a la tierra con la radiación solar, mientras que los malos espíritus frecuentan la sombra y se difunden en la atmósfera con la noche.[58] La comida de mediodía, por demás frugal y hecha en comunidad, se componía generalmente de pan, de miel y de aceitunas.

> *"La tarde se consagraba a los ejercicios gimnásticos, luego al estudio, a la meditación y a un trabajo mental sobre la lección de la mañana. Después de la puesta del sol, se oraba en común, se cantaba un himno a los dioses cosmogónicos, a Zeus celeste, a Atenea providente, a Artemisa protectora de los muertos. Durante aquel tiempo, el incienso ardía sobre el altar al aire libre, y el himno mezclado con el perfume subía dulcemente en el crepúsculo, mientras las primeras estrellas perforaban el pálido azul. El día terminaba con la comida de la noche, después de la cual el más joven daba lectura a un libro, comentándolo el de más edad."*

Así transcurría el día en la comunidad pitagórica, sin sobresaltos. En cuanto al año, el tiempo estaba en consonancia con las grandes fiestas astronómicas. El regreso de Apolo hiperbóreo y la celebración de los misterios de Ceres, reunían a los novicios e iniciados de todos los grados, hombres y mujeres. Se veían jóvenes vestidos de púrpura y azafrán, ejecutando coros acompañados de cánticos, con los movimientos armoniosos de la estrofa y de la antistrofa que imitó más tarde la tragedia.[59] En medio de aquellas grandes fiestas, en que la divinidad parecía presente en la gracia de las formas y de los movimientos, en la melodía apolínea de los coros, el novicio tenía como un presentimiento de las fuerzas ocultas, de las todopoderosas leyes del universo animado, del cielo profundo y transparente. Del mismo modo, las celebraciones de matrimonios, así como los ritos fúnebres tenían un carácter más íntimo, pero no menos solemne. Una ceremonia original daba sustento al trabajo de la imaginación. Cuando un novicio salía voluntariamente del instituto comunitario para continuar su vida seglar, o cuando un discípulo había traicionado un secreto de la doctrina -lo que sólo ocurrió una vez- , los iniciados le elevaban una tumba en el recinto consagrado, como si hubiera muerto.

58 Teorías posteriores desarrolladas por Aristóteles en su Física condensan estos principios. Cada elemento busca su lugar natural en el universo.

59 El peán trágico tiene sus raíces en los cantos apolíneos, cuando no en los rituales dionisíacos. Observemos, por otra parte, que el color azafrán quizás sea un aporte que el lejano budismo traspasara al pitagorismo.

> "*El maestro decía: 'Está más muerto que los muertos, puesto que ha vuelto a la mala vida; su cuerpo se pasea entre los hombres, pero su alma ha muerto: llorémosla'. - Y aquella tumba elevada a un vivo le perseguía como su propio fantasma y como un siniestro augurio.*"[60]

Segundo grado: Purificación (Katharsis)
Los números. La teogonía.

> *"Era un dichoso día, 'un día de oro', como decían los antiguos, aquel en que Pitágoras recibía al novicio en su morada y le aceptaba solemnemente como su discípulo. Por lo pronto se entraba en relaciones directas y seguidas con el maestro; penetraba en el patio interior de su habitación, reservada a sus fieles. De ahí el nombre de* ***esotéricos*** *(los de adentro) opuesto al de* ***exotéricos*** *(los del exterior). La verdadera y trascendente iniciación comenzaba entonces."*

Dicha revelación consistía en una exposición completa y razonada de la doctrina oculta, desde aquellos principios contenidos en la ciencia misteriosa de los números, hasta las últimas consecuencias de la evolución universal, en los destinos y fines supremos de la divina Psiquis, del alma humana. La ciencia de los números era conocida bajo diversos nombres en los templos de Egipto y de Asia. Como ella daba la clave de toda la doctrina, las letras, las figuras geométricas o las representaciones humanas que servían de signos a esa álgebra del mundo oculto, sólo eran comprendidas por el iniciado. Pitágoras formuló esta ciencia en un libro escrito por su mano, llamado ***Hieros logos,*** la "palabra sagrada". Este libro no ha llegado a nosotros; pero los escritos posteriores de los pitagóricos, Filolao, Archytas y Hierocles, los diálogos de Platón, los tratados de Aristóteles, de Porfirio y de Jámblico, nos permiten conocer sus principios. Aunque parezcan letra muerta para los modernos lectores, tengamos en cuenta que sólo se puede comprender su sentido y su alcance si lo comparamos con otras doctrinas esotéricas de Oriente.

Pitágoras llamaba matemáticos a sus discípulos porque su enseñanza superior comenzaba por la doctrina de los números. Pero esta matemática sagrada, o ciencia de los principios, era a la vez más trascendente y más viva que la matemática profana, única conocida por nuestros sabios y filósofos.

60 La revelación de un secreto era motivo suficiente en la antigua Grecia para recibir la máxima pena.

> ***"EL NÚMERO** no se consideraba sólo como una cantidad abstracta, sino como la virtud intrínseca y activa del **UNO** supremo, de **DIOS,** fuente de la armonía universal. La ciencia **de los números** era la de las fuerzas vivas, d**e las facultades divinas** en acción, en los mundos, y en el hombre, en el macrocosmos y el microcosmos... Penetrándolos, distinguiéndolos y explicando su juego, Pitágoras formaba nada menos que una teogonía o teología racional."*

Esa teología a la que se hace referencia debía cumplir con dar los principios de todas las ciencias. No sería la ciencia de los Dioses si no mostrara la unidad y encadenamiento que las ciencias de la Naturaleza tienen desde una perspectiva totalizadora. Sólo merece su nombre con la condición de constituir el órgano y la síntesis de todos los demás. Éste era precisamente el papel que jugaba en los templos egipcios la ciencia del verbo sagrado, formulada y precisada por Pitágoras bajo el nombre de "ciencia de los números." Dicha ciencia sagrada tenía la pretensión de dar la clave del ser, de la misma ciencia y de la vida. El adepto, guiado por el maestro, debía comenzar por contemplar los principios en su propia inteligencia, antes de seguir sus múltiples aplicaciones en la inmensidad concéntrica de las esferas de la evolución.

> *"Un poeta moderno ha presentido esta verdad cuando hace descender a Fausto entre **las Madres** para devolver la vida al fantasma de Elena. Fausto toma la llave mágica, la tierra se desvanece bajo sus pies, el vértigo se apodera de él, se sumerge en el vacío de los espacios. Por fin llega donde están las Madres que velan por las formas originales del gran Todo y hacen brotar los seres del molde de los arquetipos. Esas Madres son los Números de Pitágoras, las fuerzas divinas del mundo. El poeta nos ha dado el escalofrío de su propio pensamiento ante esa sumersión en los abismos de lo Insondable. Para el iniciado antiguo, en quien la vista directa de la inteligencia se despertaba poco a poco como un nuevo sentido, esta revelación interna parecía más bien una ascensión en el sol incandescente de la Verdad, desde donde contemplaba en la plenitud de la Luz los seres y las formas, proyectados en el torbellino de las vidas por una irradiación vertiginosa.*
>
> *No llegaba en un día esa posesión interna de la verdad, en que el hombre realiza la vida universal por la concentración de sus facultades. Se necesitan años de ejercicio, el acuerdo tan difícil entre la inteligencia y la voluntad. Antes de manejar la palabra*

creadora —¡y cuán pocos llegan!— es preciso deletrear letra por letra y sílaba por sílaba el verbo sagrado."

Pitágoras acostumbraba a dar esta enseñanza en el templo de las Musas. Los magistrados de Crotona lo habían hecho construir a petición suya y bajo su dirección, cerca de su morada, en un jardín cerrado.[61] Los discípulos del segundo grado penetraban allí solos con el maestro. En el interior de aquel templo circular se veían las nuevas Musas de mármol. En pie, en el centro, velaba Hestia envuelta en un velo, solemne y misteriosa. Con su mano izquierda protegía la llama de un hogar, y con su diestra mostraba el cielo. Entre los griegos y los romanos, Hestia o Vesta era la guardiana del principio divino latente en todas las cosas. Conciencia del fuego sagrado, tiene su altar en el templo de Delfos, en el Pritaneo de Atenas, y en el más humilde hogar.

Pitágoras, en su enseñanza en el santuario, simbolizaba la Ciencia divina y central o la Teogonía. A su alrededor, las Musas esotéricas llevaban, además de sus nombres tradicionales y mitológicos, el nombre de las ciencias ocultas y de las artes sagradas que custodiaban.

"***Urania*** *guardaba la astronomía y astrología;* ***Polimnia*** *la ciencia de las almas en la otra vida, el arte de la adivinación;* ***Melpómene****, con su careta trágica, la ciencia de la vida y de la muerte, de las transformaciones y de los renacimientos*[62]*. Esas tres Musas superiores constituían juntas la cosmogonía o física celeste:* ***Calíope, Clío y Euterpe*** *presidían a la ciencia del hombre o psicología con sus artes correspondientes: medicina, magia, moral. El último grupo:* ***Terpsícore, Erato*** *y* ***Talía,*** *abarcaba la física terrestre, la ciencia de los elementos, de las piedras, de las plantas y de los animales."*

Como si las ciencias fuesen un reflejo del Universo, las musas congregaban en sus propias naturalezas el saber que a cada una le correspondía custodiar; ellas eran sí cada una de las artes que atesoraban.

"Después de conducir a sus discípulos dentro de aquel pequeño Santuario, Pitágoras abría el libro del Verbo, y comenzaba su enseñanza esotérica. "'Esas Musas, decía, sólo son las terrestres efigies de las potencias divinas que van a contemplar por sus propios ojos,

61 El simbolismo de los jardines cerrados hace referencia al conocimiento oculto al que quiere acceder el neófito. En la tradición medieval, dicho simbolismo será recuperado por los alquimistas.

62 La teoría de la metempsícosis que luego será parte de muchos debates filosóficos a partir de la concepción platónica del universo.

la inmaterial y sublime belleza. De igual modo que ellas miran al Fuego de Hestia de que emanan, y que les da el movimiento, el ritmo y la melodía, así deben sumergirlos en el Fuego central del universo, en el Espíritu divino para difundirlos con él en sus manifestaciones visibles'. Entonces con mano poderosa y atrevida, Pitágoras arrebataba a sus discípulos del mundo de las formas y de las realidades; borraba el tiempo y el espacio y los hacía descender con él en la ***Gran Mónada,*** *en la esencia del Ser increado."*

Pitágoras llamaba al Uno como el primero compuesto de armonía, el Fuego viril que atraviesa todo, el Espíritu que se mueve por sí mismo, el Individuo y el gran No-Manifestado, donde los mundos efímeros manifiestan el pensamiento creador. Es el Único, el Eterno, el Inmutable, oculto bajo las cosas múltiples que pasan y cambian.

"La esencia en sí se substrae al hombre, dice el pitagórico Filolao. Sólo conocemos las cosas de este mundo donde lo finito se cambia con lo infinito. ¿Y cómo podemos conocerlas? Porque hay entre nosotros y las cosas una armonía, una relación, un principio común; y ese principio les es dado por el Uno, que les da con su esencia, la mesura y la inteligibilidad. Él es la común medida entre el objeto y el sujeto, la razón de las cosas por la que el Alma participa de la última razón del Uno".

(En las matemáticas trascendentales, se demuestra algebraicamente que cero multiplicado por infinito es igual a Uno. Cero, en el orden de las ideas absolutas, significa el Ser indeterminado. El Infinito, lo Eterno, en el lenguaje de los templos se simbolizan por un círculo o por una serpiente que se muerde la cola, que significa el Infinito, moviéndose a sí mismo. Y, desde el momento que el Infinito se determina, produce todos los números que en su grande unidad contiene, y que gobierna en una perfecta armonía. Tal es el sentido trascendente del primer problema de la teogonía pitagórica, la razón que hace que la grande Mónada contenga a todas las pequeñas y que todos los números surjan de la grande unidad en movimiento).

"¿Pero cómo aproximarse a Él, al Ser impalpable? ¿Ha visto alguien jamás al dueño del Tiempo, al alma de los soles, manantial de las inteligencias? No; y confundiéndose con Él se penetra en su esencia. Es parecido a un fuego invisible colocado en el centro del universo, cuya llama ágil circula en todos los mundos y mueve la circunferencia."

Pitágoras sostenía que la obra de la Iniciación consistía en aproximarse al gran Ser, procurando tener con Él puntos de semejanza, volviéndose tan perfecto como fuera posible, dominando las cosas con la inteligencia, volviéndose tan ***activo*** como él y no ***pasivo*** como ellas.

> *"Vuestro propio Ser, vuestra alma, ¿No son un microcosmos, un pequeño universo? Pero ellos están llenos de tempestades y discordias. Se trata de realizar la unidad en la armonía y aquellas discordias han de desaparecer. Entonces y sólo entonces, Dios descenderá en vuestra conciencia, entonces participaréis de su poder y haréis de vuestra voluntad la piedra del hogar, el altar de Hestia, el trono de Júpiter".*

La esencia de la divinidad, la substancia indivisible, tiene pues por número la Unidad que contiene al Infinito, por nombre el de Padre, de Creador o de Eterno Masculino, por signo, el Fuego viviente, símbolo del Espíritu, esencia del Todo. He aquí el primero de los principios. Pero las facultades divinas son semejantes al loto místico que el iniciado egipcio, acostado en su sepulcro, veía surgir de la negra noche de la ignorancia. Al pronto no es más que un punto brillante, luego se abre como una flor, y el centro incandescente se manifiesta como una rosa de luz con mil hojas.

Pitágoras sostenía que la gran Mónada opera como ***Díada creadora.*** En el momento que esa fuerza divina se manifiesta, es doble; esencia invisible y substancia divisible; principio masculino activo, animador, y principio femenino pasivo o materia plástica animada. La Díada representaba, pues, la unión del Eterno Masculino y del Eterno Femenino en el principio divino, las dos facultades divinas esenciales y correspondientes. Orfeo había expresado poéticamente esta idea en este verso:

> *"Zeus es el Esposo y la Esposa divinos."*

Schure sostiene que:

> "[...] *todos los politeísmos han tenido intuitivamente conciencia de esta idea, representando a la Divinidad tan pronto en forma masculina como en forma femenina. Y esta Natura viviente, eterna, esta grande Esposa de Dios, no es únicamente la terrestre Naturaleza, sino la naturaleza celeste invisible a nuestros ojos corporales, el Alma del mundo, la Luz primordial, unas veces Maia, y otras Isis o Cibeles, que vibrando la primera bajo la impulsión divina, contiene las esencias de todas las almas, los tipos espirituales de todos los seres. Es luego Deméter, la tierra viviente y todas las*

tierras con los cuerpos que contienen, donde aquellas almas vienen a encarnarse. Luego es la Mujer, compañera del Hombre. En la humanidad, la Mujer representa a la Naturaleza; y la imagen perfecta de Dios no es el Hombre solo, sino el Hombre y la Mujer."

La unión suprema de los principios masculino y femenino es una obra del Amor que ejerce una atracción eterna y absoluta hacia el ser de la divinidad; el Eterno Masculino y el Eterno Femenino gozan de una perfecta unión en el seno de la divinidad como Uno absoluto.

"Honor, pues, a la Mujer, en la tierra y en el cielo, decía Pitágoras con todos los iniciados antiguos; ella nos hace comprender a esta grande mujer, la Naturaleza. Que sea su imagen santificada y que nos ayude a remontar por grados hasta la grande Alma del Mundo, que procrea, conserva y renueva, hasta la divina Cibeles, que lleva al pueblo de las almas en su manto de Luz".

La Mónada representa la esencia de la divinidad, la Díada, entonces, representa su facultad generadora y reproductiva. Ésta genera el mundo, florecimiento visible de la divinidad en el espacio y el tiempo.[63] Pero el mundo real es triple. Ya que de igual forma que el hombre está compuesto de tres elementos distintos pero fundidos uno en otro, **cuerpo, alma y espíritu**; así el universo está dividido en tres esferas concéntricas: el mundo natural, el mundo humano y el mundo divino.

*"La **Triada** o **ley del ternario** es, pues, la ley constitutiva de las cosas y la verdadera clave de la vida, desde la constitución fisiológica del cuerpo animal, en funcionamiento del sistema sanguíneo y del sistema cerebroespinal, hasta la constitución hiperfísica del hombre, del universo y de Dios. De este modo ella abre como por encanto al espíritu maravillado la estructura interna del universo; ella muestra las correspondencias infinitas del macrocosmos y del microcosmos. Ella obra como una luz que atraviesa las cosas para hacerlas transparentes, y hace brillar a los mundos pequeños y grandes como otras tantas linternas mágicas."*

Esta ley encuentra su explicación en la correspondencia esencial del hombre y del universo. El ser humano es microcosmos del Macrocosmos que es el Universo. Su naturaleza especular, que lo obliga a reflejar las leyes del Universo y sus características, convierte al ser humano en parte integrante

63 Los conceptos de Ser y No Ser tan comunes a la teología oriental están presentes en la obra de Pitágoras, como elementos indiscutiblemente recibidos de tal tradición.

de la esencia total. Pitágoras admitía que el espíritu del hombre o el intelecto tienen de la divinidad, el Uno del que habláramos, su naturaleza inmortal, invisible, absolutamente activa. Porque el espíritu es lo que se mueve por sí mismo. Llamaba al cuerpo su parte mortal, divisible y pasiva. Pensaba que lo que llamamos ***alma –la psyké-*** está estrechamente unida al espíritu, pero a la vez formada por un tercer elemento intermedio que proviene del ***fluido cósmico.***

> ***"****El alma se semeja, pues, a un cuerpo etéreo que el espíritu se teje y se construye a sí mismo. Sin ese cuerpo etéreo, el cuerpo material no podría ser animado, y sólo sería una masa inerte y sin vida.* ***(Doctrina idéntica a la del iniciado San Pablo, que habla del cuerpo espiritual).*** *El alma tiene una forma semejante a la del cuerpo que vivifica, y le sobrevive después de la disolución o la muerte. Ella se vuelve entonces, según la expresión de Pitágoras repetida por Platón, el sutil vehículo que lleva al espíritu hacia las esferas divinas o le deja caer en las tenebrosas regiones de la materia, según que ella es más o menos buena o mala."*

Pero la constitución y evolución del hombre se repite en círculos que se agrandan sobre toda la escala de los seres y en todas las esferas. Al igual que la Psiquis humana lucha entre el espíritu que la atrae y el cuerpo que la retiene, la humanidad evoluciona entre el mundo natural y animal, para sumergirse en sus raíces terrestres y elevarse al mundo divino de los puros espíritus, donde está la fuente celeste hacia la que tiende su alma. Lo que ocurre en pequeño en el ser humano, ocurre en grande en el Universo. Si extendemos el círculo hasta el infinito abarcaremos en un solo concepto los mundos sin límites. Hecho esto, lo que hallaríamos sería "*el pensamiento creador, el fluido astral y los mundos en evolución: el espíritu, el alma y el cuerpo de la divinidad*." Descorridos los velos que recubren las facultades de la divinidad misma, el adepto accedería a la Triada y la Díada para dejarse cubrir por la sombría profundidad de la Mónada, la máxima manifestación del universo manifestado desde el No Ser.

> *"Según esta rápida exposición, se concibe la capital importancia que Pitágoras concedía a la ley del ternario. Se puede decir que ella forma la piedra angular de la ciencia esotérica. Todos los grandes iniciadores religiosos han tenido conciencia de ello, todos los teósofos lo han presentido. Un oráculo de Zoroastro dice:*
>
> ***'El número tres reina en el universo y la mónada en su principio."***

Una de las tareas destacables de Pitágoras ha sido racionalizar, al modo griego, la teogonía. Podemos decir que lo que luego desarrollaría la filosofía como una búsqueda sistemática de los conceptos que hacen a su materia estaban en ciernes en la investigación pitagórica. Con Platón, estos conceptos se desarrollarán aún más, desde una óptica dialéctica, aunque muchos filósofos posteriores ya no ahondarían en los aspectos místicos de la propuesta pitagórica.

> *"Del mismo modo que el ternario universal se concentra en la unidad de Dios o en la Mónada, así el ternario humano se concentra en la conciencia del yo y en la voluntad que recoge todas las facultades del cuerpo, del alma y del espíritu en su viviente unidad. El ternario humano y divino, resumido en la Mónada, constituye la* ***Tétrada sagrada.*** *Pero el hombre sólo de una manera relativa realiza su unidad. Porque su voluntad que obra sobre todo su ser, no puede, sin embargo, obrar simultánea y plenamente en sus tres órganos; es decir, en el instinto, en el alma y en el intelecto. El universo y Dios mismo no se le aparecen más que por turno y sucesivamente, reflejados por aquellos tres espejos.*
>
> 1. *Visto a través del instinto y el caleidoscopio de los sentidos, Dios es múltiple e infinito, como sus manifestaciones. De ahí el politeísmo, donde el número de los dioses no tiene límite.*
> 2. *Visto a través del alma razonable, Dios es doble, es decir, espíritu y materia. De ahí el dualismo de Zoroastro, de los Maniqueos y de varias otras religiones.*
> 3. *Visto a través del intelecto puro, es triple, es decir, espíritu, alma y cuerpo en todas las manifestaciones del universo. De ahí los cultos trinitarios de la India (Brahma, Vishnú y Shiva) y la trinidad misma del cristianismo (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo).*
> 4. *Concebido por la voluntad que resume el todo, Dios es único y tenemos el monoteísmo hermético de Moisés en todo su rigor. Aquí no hay ya personificación, ni encarnación; salimos del universo visible y entramos en lo absoluto. El Eterno reina solo sobre el mundo reducido a polvo. La diversidad de las religiones proviene, pues, del hecho de que el hombre no realiza la divinidad más que a través de su propio ser, que es relativo y finito, mientras que Dios realiza en todo instante la unidad de los tres mundos en la armonía del universo."*

La aplicación del ***Tetragrama*** en el orden de las ideas condensa la máxima expresión del pensamiento cosmogónico pitagórico. Porque no solamente se encontraría en él el principio de las ciencias, la ley de los seres y su modo de evolución, sino porque en él se halla también la razón de las religiones diversas y de su unidad superior, que superaría los meros exoterismos de las religiones manifestadas.[64] Esta Tétrada es pues la clave universal de los secretos a los que apuntan las enseñanzas pitagóricas.

> "*De ahí el entusiasmo con que Lysis habla de esto en los* ***Versos dorados,*** *y se comprende ahora por qué los pitagóricos juraban por aquel gran símbolo:*
>
> ***'Yo juro por aquel que grabó en nuestros pechos***
> ***La Tétrada sagrada, inmenso y puro símbolo,***
> ***Fuente de la Natura, modelo de los Dioses.'***
>
> *Pitágoras iba mucho más lejos en la enseñanza de los números. En cada uno de ellos definía un principio, una ley, una fuerza activa del universo. Decía que los principios esenciales están contenidos en los cuatro primeros números, porque adicionándolos o multiplicándolos se encuentran todos los demás. De igual modo la infinita variedad de los seres que componen el universo es producida por las combinaciones de las tres fuerzas primordiales: materia, alma, espíritu bajo la impulsión creadora de la unidad divina que las mezcla y las diferencia, las concentra y las anima. Con los principales maestros de la ciencia esotérica, Pitágoras concedía una gran importancia al* ***número siete*** *y al número diez. El Siete, siendo el compuesto de tres y cuatro, significa la unión del hombre con la divinidad. Es la cifra de los adeptos, de los grandes iniciados, y como explicación la realización completa de toda cosa por siete grados, representa la ley de la evolución. El* ***número diez,*** *formado por la adición de los cuatro primeros y que contiene al precedente, es el número perfecto por excelencia, puesto que representa todos los principios de la divinidad evolucionados y reunidos en una nueva divinidad."*

Concluida la enseñanza de su teogonía, Pitágoras mostraba a sus discípulos las nueve Musas, cada una de ellas como personificación de las ciencias, agrupadas de tres en tres, presidiendo al triple ternario manifestado en nueve mundos, y formando, con Hestia, la Ciencia divina, guardiana del Fuego

64 En este sentido, consúltese Schuon, F. De la unidad trascendente de las religiones, Madrid, Taurus.

primordial, ***La Década sagrada.***

Tercer grado: Perfección (Teleiothes)
Cosmogonía y psicología. La evolución del alma.

Una vez que el discípulo había recibido del maestro los principios de la ciencia, esa primera iniciación había hecho caer los diversos velos de la materia, que cubrían los ojos de su espíritu. Quitado el velo brillante de la Mitología, la iniciación lo había arrancado del mundo visible para lanzarlo a los espacios sin límites y sumergirlo en el sol de la Inteligencia, de donde la Verdad irradia sobre los tres mundos. Pero la ciencia de los números sólo era el preámbulo de la gran iniciación.

> *"Armado con estos principios, se trataba ahora de descender de las alturas de lo Absoluto a las profundidades de la naturaleza para coger al vuelo el pensamiento divino en la formación de las cosas y en la evolución del alma a través de los mundos. La cosmogonía y la psicología esotérica tocaban a los más grandes misterios de la vida, a secretos peligrosos y celosamente guardados de las ciencias y de las artes ocultas. Por esto, Pitágoras gustaba de dar aquellas lecciones lejos del día profano, por la noche, al borde del mar, en las terrazas del templo de Ceres, al murmullo ligero de las olas jónicas, de tan melodiosa cadencia, a las lejanas fosforescencias del Cosmos estrellado, o bien de las criptas del santuario, donde las lámparas egipcias de nafta difundían una claridad dulce e igual. Las mujeres iniciadas asistían a aquellas reuniones nocturnas. A veces, sacerdotes o sacerdotisas, llegados de Delfos o de Eleusis, venían a confirmar las enseñanzas del maestro por la narración de sus experiencias o por la palabra lúcida del sueño clarividente*."[65]

Por ende, la evolución material y la evolución espiritual del mundo son dos movimientos inversos, pero complementarios, paralelos y concordantes en toda la escala del ser. Podemos decir que uno se explica por el otro, y, vistos en conjunto, explican el mundo. La evolución material representa la manifestación de la divinidad en la materia por el alma del mundo que la concibe. La evolución espiritual representa la elaboración de la conciencia

65 La influencia que los misterios eleusinos tuvieran sobre el pitagorismo no es menor, como no lo es la que tuviera el pitagorismo sobre esos misterios. Disuelta la comunidad pitagórica, sus adeptos se refugiaron en distintos movimientos preservando sus ideales. Uno de ellos fue la religión mistérica.

en las mónadas individuales y sus tentativas de unirse, a través del ciclo de vidas, con el espíritu divino de que ellas emanan.

> "*Ver el universo desde el punto de vista físico, o desde el punto de vista espiritual, no es considerar un objeto diferente, es contemplar el mundo desde los dos extremos opuestos. Desde el punto de vista terrestre, la explicación racional del mundo debe comenzar por la evolución material, puesto que por este lado la vemos; pero haciéndonos ver el trabajo del Espíritu universal en la materia y proseguir el desenvolvimiento de las mónadas individuales, ella conduce insensiblemente al punto de vista espiritual y nos hace pasar del* ***exterior*** *al* ***interior*** *de las cosas, del revés del mundo a su lado profundo.*
>
> *Así al menos procedía Pitágoras, que consideraba al universo como un ser vivo, animado por una grande alma y penetrado por una grande inteligencia. La segunda parte de su enseñanza comenzaba, pues, por la cosmogonía.*
>
> *Si nos fijásemos únicamente en los fragmentos exotéricos de los pitagóricos, la astronomía suya sería semejante a la de Ptolomeo, la tierra inmóvil y el sol girando alrededor, con los planetas y el cielo entero. Pero el principio mismo de esa astronomía nos advierte de que es puramente simbólica. En el centro del universo, Pitágoras coloca el Fuego (del cual el Sol no es más que el reflejo) Más, en el simbolismo del Oriente, el Fuego es el signo representativo del Espíritu, de la Conciencia divina, universal. Lo que nuestros filósofos toman generalmente por la física de Pitágoras y de Platón, no es, pues, otra cosa que una descripción llena de colorido de su filosofía secreta, luminosa para los iniciados; pero tanto más impenetrable al vulgo, cuanto que la hacían pasar por una sencilla física. Busquemos, pues, en ella una especie de cosmografía de la vida de las almas, y nada más. La región sublunar designa la esfera donde se ejerce la atracción terrestre, y es llamada el* ***círculo de las generaciones.*** *Los iniciados entendían por eso que la tierra es para nosotros la región de la vida corporal. Allí se hacen todas las operaciones que acompañan a la encarnación y desencarnación de las almas.*[66] *La esfera de los seis planetas y del sol responde*

66 El término usado por Schure resulta un tanto impropio. No se concibe al alma como "encarnándose y desencarnándose", sino como transmigrando en sus distintas manifestaciones. Para esto, consúltese Parrinder, G. Avatar y

a categorías ascendentes de espíritus. El Olimpo concebido como una esfera en rotación, es llamado ***el cielo de los fijos,*** *porque es asimilado a la esfera de las almas perfectas. Esta astronomía infantil recubre, pues, una concepción del universo espiritual. Pero todo nos lleva a creer que los antiguos iniciados, y particularmente Pitágoras, tenían nociones mucho más precisas del universo físico. Aristóteles dice positivamente que los pitagóricos creían en el movimiento de la tierra alrededor del Sol. Copérnico afirma que la idea de la rotación de la tierra alrededor de su eje le vino leyendo, en Cicerón que un tal Aycetas de Siracusa, había hablado del movimiento diurno de la tierra. A sus discípulos del tercer grado Pitágoras enseñaba el doble movimiento de la tierra. Sin tener las medidas exactas de la ciencia moderna, él sabía, como los sacerdotes de Memfis, que los planetas salidos del Sol giran a su alrededor; que las estrellas son otros tantos sistemas solares gobernados por las mismas leyes del nuestro y que cada uno tiene su rango en el universo inmenso. Él sabía también que cada mundo solar forma un pequeño universo, que tiene su correspondencia en el mundo espiritual y su cielo propio. Los planetas servían para marcar la escala. Pero esas nociones, que habrían revolucionado la mitología popular y que la multitud hubiese tachado de sacrilegios, jamás eran confiadas a la escritura vulgar. Sólo se enseñaban bajo el sello del más profundo secreto.*

Pitágoras decía que el universo visible, el cielo con todas sus estrellas no es más que una forma pasajera del alma del mundo, de la grande Maia, que concentra en sí la materia esparcida en los espacios infinitos, para luego disolverla y diseminarla en el inconmensurable fluido cósmico. Cada torbellino solar posee una parcela de esa alma universal, que evoluciona en su seno durante millones de siglos, con una fuerza de impulsión y una medida especial. En cuanto a las potencias, a los reinos, a las especies y a las almas en los astros de este pequeño mundo, vienen del Uno primordial, descienden del Padre, es decir, que ellas emanan de un orden espiritual inmutable y superior, así como de una evolución material anterior, es decir, de un sistema solar extinguido. De esas potencias invisibles unas, absolutamente inmortales, dirigen la formación de este mundo, otra esperan su florecimiento en el sueño cósmico o en el divino ensueño para volver a entrar en las generaciones visibles, según rango y según la ley eterna. El alma solar y su

encarnación, Madrid, Paidós Orientalia, 1993.

fuego central, que mueve directamente a la gran Mónada, elabora la materia en fusión. Los planetas son hijos del Sol.[67] Cada uno de ellos, elaborado por las fuerzas de atracción y de rotación inherentes a la materia, está dotado de un alma semiconsciente salida del alma solar, y tiene su carácter distinto, su papel particular en la evolución. Como cada planeta es una expresión diversa del pensamiento de la divinidad, como ejerce una función especial en la cadena planetaria, los sabios antiguos han identificado los nombres de los planetas con los grandes dioses, que representan las facultades divinas en acción en el universo. Deducimos de esto que las divinidades, entonces, son efigies meramente exteriores de una gran fuerza única, invisible sólo accesible tras la iniciación y sus posteriores profundizaciones.

> *"Los **cuatro elementos,** de que están formados los astros y los seres, designan cuatro estados graduados de la materia. El primero, como el más denso y el más grosero, es el más refractario al espíritu; el último, como el más refinado, tiene por él una grande afinidad. La **tierra** representa el estado sólido; el **agua,** el estado líquido; el **aire,** el estado gaseoso; el **fuego,** el estado imponderable. El quinto elemento, o **etérico,** representa un estado tan sutil de la materia y tan vivaz, que ya no es atómico y está dotado de penetración universal. Es el fluido cósmico original, la luz astral o el alma del mundo."*

Sobre ese quinto elemento o quintaesencia, Aristóteles ubicará las esferas celestes.

Pitágoras decía a sus discípulos cuáles eran las revelaciones de la tierra, según las tradiciones de los sabios de Egipto y de Asia. Sabía que la tierra en fusión estaba rodeada primitivamente de una atmósfera gaseosa, que, licuada por su enfriamiento sucesivo, había formado los mares. Resumía metafóricamente esta idea, diciendo que los mares eran producidos ***por las lágrimas de Cronos*** (el tiempo cósmico).

Pero los reinos que aparecen, y los invisibles gérmenes, flotando en ***el aura*** etérea de la tierra, en torbellinos dentro de su manto gaseoso, son posteriormente atraídos al profundo seno de los mares y a los primeros continentes emergidos. Los mundos vegetal y animal, aun confundidos, aparecen casi al mismo tiempo La doctrina esotérica admite la transformación de las especies animales, no solamente según la ley de la ***selección,*** sino también

67 Dado que Apolo es el dios sol, se ha tendido a creer en la manifiesta preferencia de los pitagóricos por el dios que hiere de lejos, frente a otras divinidades helénicas.

según la ley primaria de la ***percusión*** de la tierra por los poderes celestes, y de todos los seres vivos por principios inteligibles y fuerzas invisibles.

> *"Cuando una nueva especie aparece sobre el globo, es que una raza de almas de un tipo superior se encarna en épocas dadas en los descendientes de la especie antigua, para hacerla subir un escalón remoldeándola y transformándola a su imagen. De este modo la doctrina esotérica explica la aparición del hombre sobre la tierra. Desde el punto de vista de la evolución terrestre, el hombre es la última rama y la corona de todas las especies anteriores. Pero este punto de vista no basta para explicar su entrada en escena, como no bastaría para explicar la formación de la primera alga o del primer crustáceo en el fondo de los mares. Todas esas creaciones sucesivas suponen, como cada nacimiento, la percusión de la tierra por los poderes invisibles que crean la vida. La del hombre supone el reino anterior de una humanidad celeste que preside al nacimiento de la humanidad terrestre y le envía, como las ondas de una marea formidable, nuevos torrentes de almas que se encarnan en su seno y hacen lucir los primeros rayos de un divino día en este ser temeroso, más impulsivo, audaz, que, apenas salido de las tinieblas de la animalidad, se ve obligado a luchar con todos los poderes de la naturaleza para poder vivir."*

Pitágoras, educado en el esoterismo de los sabios egipcios, tenía nociones precisas sobre las grandes evoluciones del globo. La doctrina india y la egipcia conocían la existencia del antiguo continente austral que había producido la raza roja y una potente civilización, llamada "Atlante" por los griegos. Esa tradición atribuía el surgimiento y la inmersión alternativas de los continentes a la oscilación de los polos y admitía que la humanidad había atravesado, en un tiempo mítico, por seis diluvios. Cada ciclo interdiluviano trae consigo el predominio de una gran raza humana. En medio de los eclipses parciales de la civilización y de las facultades humanas, hay un movimiento general ascendente.[68]

Pero sobre este planeta, que tomamos al nacer por la base inmutable del mundo y que flota por el espacio, sobre estos continentes que emergen de los mares para desaparecer de nuevo, en medio de estos pueblos que pasan, de estas civilizaciones que se derrumban, el eterno misterio sigue siendo el

68 Ciertas corrientes racistas de los siglos XIX y XX encontraron en estas teorías el fundamento de sus delirios de dominación racial. No olvidemos el supuesto contenido esotérico del nazismo y sus aspiraciones iniciáticas.

gran problema, problema interior, de cada uno de los iniciados y de todos. El problema del alma, que descubre en sí misma un abismo de tinieblas y de luz, que se contempla con una mezcla de encanto y de temor, y se dice: "Yo no soy de este mundo, porque él no basta para explicarme. No vengo de la tierra y voy a otra parte. ¿Pero adónde?", misterio que involucra a la Psiquis, que contiene todos los demás.

La cosmogonía del mundo visible, decía Pitágoras, nos ha conducido a la historia de la Tierra y ésta al misterio del alma humana. Con él tocamos al santuario de los santuarios, el secreto de los secretos. Despierta su conciencia, el alma se vuelve para sí misma el más asombroso de los espectáculos. Pero esta misma conciencia no es más que la superficie iluminada de su ser, donde ella sospecha abismos oscuros e insondables.

> *"En su ignota profundidad, la divina Psiquis contempla con mirada fascinada todas las vidas y todos los mundos: el pasado, el presente y el futuro que une con la Eternidad. 'Conócete a ti mismo y conocerás el universo de los dioses', he aquí el secreto de los sabios iniciados. Pero para penetrar por esa puerta estrecha de la inmensidad del universo invisible, despertemos en nosotros la vista directa del alma purificada y armémonos con la antorcha de la Inteligencia, de la ciencia de los principios y de los números sagrados."*

Con esto, Pitágoras producía un paso de la cosmogonía física a la cosmogonía espiritual.

Explicada la evolución de la tierra, era ahora su preocupación explicar la evolución del alma a través de los mundos. Fuera de la iniciación, esta doctrina es conocida bajo el nombre de ***transmigración de las almas.*** Platón ha sido quien contribuyó más a popularizarla entre todos los filósofos, pero, en cierto modo, sólo ha dado resúmenes fantásticos y a veces extravagantes, ya sea porque su prudencia o sus juramentos le hayan impedido decir todo lo que sabía, ya sea por su falta de conocimiento real en la materia.

> *"La doctrina de la vida ascensional es el rango común de las tradiciones esotéricas y el coronamiento de la teosofía. Yo añado que ella tiene, para nosotros, una importancia capital. Porque el hombre de hoy rechaza con igual desprecio la inmortalidad abstracta y vaga de la filosofía y el cielo infantil de la religión primaria. Y, sin embargo, la nada y la sequedad del materialismo le causan horror. Él aspira inconscientemente a la conciencia de una* ***inmortalidad orgánica*** *que responda a la vez a las exigencias de la razón y a las*

necesidades indestructibles de su alma. Se comprende, además, por qué los iniciados de las religiones antiguas, teniendo conocimiento de esas verdades, las han mantenido tan secretas. Ellas son de naturaleza tal, que producen el vértigo a los espíritus no cultivados. Ellas se ligan estrechamente con los profundos misterios de la generación espiritual, de los sexos y de la generación en la carne, de donde dependen los destinos de la humanidad.

Se esperaba, pues, con una especie de santo temor esa hora capital de la enseñanza esotérica. Por la palabra de Pitágoras, como por un lento encanto, la pesada materia parecía aligerarse, las cosas de la tierra se volvían transparentes, las del cielo visibles al espíritu. Esfera de oro y azul surcadas de esencias luminosas desarrollaban sus orbes hasta el infinito.

Entonces los discípulos, hombres y mujeres, agrupados alrededor del maestro, en una parte subterránea del templo de Ceres, llamada cripta de Proserpina, escuchaban con una emoción palpitante ***la historia celeste de Psiquis.****"*

De esta forma, Pitágoras explicaba que el alma humana es un fragmento de la gran alma del mundo, una brasa del espíritu divino, una mónada inmortal. Pero si su posible porvenir se abre en los esplendores insondables de la conciencia divina, su misterioso florecer remonta a los orígenes de la materia organizada. Para llegar a ser lo que es, ha sido necesario que ella atravesara todos los reinos de la naturaleza, toda la escala de los seres, desenvolviéndose gradualmente por una serie de innumerables existencias, que revelan una migración de la esencia anímica. El espíritu que moldea los mundos y condena la materia cósmica en masas enormes, se manifiestan con una intensidad diversa y una concentración siempre mayor en los reinos sucesivos de la naturaleza.

"Fuerza ciega e indistinta en el mineral, individualizada en la planta, polarizada en la sensibilidad y el instinto de los animales, ella tiende hacia la Mónada consciente en esa lenta elaboración; y la Mónada elemental es visible en el animal más inferior. El elemento anímico y espiritual existe, pues, en todos los reinos, aunque solamente en estado de cantidad infinitesimal en los reinos inferiores. Las almas que existen en estado de gérmenes en los reinos inferiores estacionándose allí sin salir de ellos durante inmensos períodos, y sólo después de grandes revoluciones cósmicas, ellas pasan a un reino superior cambiando de planeta. Todo lo que ellas

pueden hacer durante el período de vida de un planeta, consiste en subir algunas especies. ¿Dónde comienza la Mónada? Igual sería preguntar la hora en que se ha formado una nebulosa, o que un sol ha lucido por vez primera. Sea de ello lo que quiera, lo que constituye la esencia de cualquier hombre ha debido evolucionar durante millones de años a través de una cadena de planetas y los reinos inferiores, conservando a través de todas esas existencias un principio individual que por todas partes la sigue. Esa individualidad oscura, pero indestructible, constituye el sello divino de la Mónada en que Dios quiere manifestarse por la conciencia."

En tanto más ascendemos en la serie de los organismos, la Mónada más desarrolla los principios latentes que en ella están encerrados. La fuerza polarizada se vuelve sensible, la sensibilidad instinto, el instinto inteligencia. Y a medida que se enciende la conciencia, esta alma se vuelve más independiente del cuerpo, más capaz de llevar una existencia más libre. El alma fluida y no polarizada de los minerales y vegetales, está ligada a los elementos de la tierra. La de los animales, fuertemente atraída por el fuego terrestre, allí pasa un cierto tiempo cuando deja su cadáver; luego vuelve a la superficie del globo para reencarnarse en su especie, sin jamás poder abandonar las bajas capas de la atmósfera. Éstas se hallan pobladas de elementales o almas animales, que tienen su papel en la vida atmosférica y una influencia oculta sobre el hombre. El alma humana sola viene del cielo, y a él vuelve después de la muerte.

Sin embargo, la transformación no ha sido posible en un período interplanetario más que por el encuentro de almas humanas plenamente formadas, que han desenvuelto en el alma elemental su espiritual principio y han impreso su divino prototipo como un sello de fuego en su substancia plástica.

"Según las tradiciones esotéricas de la India y de Egipto, los individuos que componen la humanidad actual han comenzado su existencia humana en otros planetas, donde la materia es mucho menos densa que en el nuestro. El cuerpo del hombre era entonces casi vaporoso, sus encarnaciones ligeras y fáciles. Sus facultades de percepción espiritual directa habían sido muy poderosas y muy sutiles en esa primera fase humana: la razón y la inteligencia por oposición, se hallaban en estado embrionario. En ese estado semicorporal, semiespiritual, el hombre veía los espíritus, todo era esplendor y encanto ante su visión, y música para su audición. Él oía hasta la armonía de las Esferas. Ni pensaba, ni reflexionaba;

quería apenas. Se dejaba vivir, bebiendo los sonidos, las formas y la luz, flotando como en un sueño, de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. He aquí lo que los órficos llamaban ***el cielo de Saturno.*** *Encarnándose sobre planetas más y más densos, según la doctrina de Hermes, es como el hombre se ha materializado. Encarnándose en una materia más espesa, la humanidad ha perdido su sentido espiritual; pero por su lucha más y más fuerte con el mundo exterior, ha desarrollado poderosamente su razón, su inteligencia, su voluntad. La tierra es el último escalón de este descenso en la materia que Moisés llama la salida del paraíso, y Orfeo la caída en el círculo sublunar. De él puede el hombre remontar penosamente los círculos de una serie de existencias nuevas, y recobrar sus sentidos espirituales por el libre ejercicio de su intelecto y de su voluntad."*

Los discípulos de Hermes y de Orfeo sostenían que el hombre adquiere por su ***acción*** la conciencia y el poder de lo divino; entonces solamente por ello llega a ser ***hijo de Dios.*** Y aquéllos que sobre la tierra han llevado este nombre, han debido, antes de aparecer entre nosotros, descender y remontar la vertiginosa espiral.

La Pisquis es un soplo que pasa, un germen que flota, un ave batida por los vientos, que emigra de vida en vida. He aquí por qué la poesía griega, de un simbolismo tan profundo y tan luminoso, ha comparado al alma con el insecto alado, como si fuera un gusano que se transformara en mariposa celeste.

Todas esas transformaciones por las que el alma pasa han operado en ella de manera tal que le han dejado resabios. Al retornar en una transmigración a la Tierra, el alma está enlazada a los repliegues del cuerpo. Ella no vive, no respira, no piensa más que a través de él, y, sin embargo, el cuerpo no es el alma.

"A medida que el alma se desarrolla, siente crecer en sí una luz temblorosa, algo de invisible e inmaterial que ella llama su espíritu, su conciencia. Sí; el hombre tiene el sentimiento innato de su triple naturaleza, puesto que distingue en su lenguaje, aun instintivo, su cuerpo de su alma y su alma de su espíritu. Más el alma cautiva y atormentada se agita entre sus dos compañeros como entre la presión de una serpiente de mil repliegues y un genio invisible que la llama, pero cuya presencia no se hace sentir más que por su aleteo y sus resplandores fugitivos. A veces este cuerpo

la absorbe hasta tal punto, que Psiquis no vive más que por sus sensaciones y sus pasiones; con él se lanza en las orgías sangrientas de la cólera o en el espeso humo de las voluptuosidades carnales, hasta que se asusta de sí misma por el profundo silencio del compañero invisible. Otras veces, atraída por éste, se pierde en una tal altura de pensamiento que olvida la existencia del cuerpo, hasta que éste le recuerda su presencia con tiránico toque de atención. Y entre tanto, una voz interna le dice que entre ella y el huésped invisible el lazo es indisoluble, aunque la muerte rompa sus lazos con el cuerpo. Pero, lanzada de una a otra parte en su lucha eterna, el alma busca en vano la felicidad y la verdad. Vanamente ella se busca en sus sensaciones que pasan, en sus pensamientos que se escapan, en el mundo que cambia como un espejismo. No encontrando nada que dure, atormentada, arrojada como una hoja al viento, duda de sí misma y de un mundo divino que no se revela a ella más que por su dolor y su impotencia para alcanzarlo. La ignorancia humana está escrita en las contradicciones de los pretendidos sabios, y la tristeza humana en la sed insondable de la humana mirada. En fin, cualquiera que sea la extensión de sus conocimientos, el nacimiento y la muerte encierran al hombre entre dos límites fatales. Son dos puertas de tinieblas, más allá de las cuales nada ve. La llama de su vida se enciende al entrar por la una y se apaga al salir por la otra."

La doctrina esotérica del pitagorismo abre perspectivas mucho más vastas, y sus afirmaciones están de acuerdo con las leyes de la universal evolución. He aquí lo que los iniciados, instruidos por la tradición y por las numerosas experiencias de la vida psíquica, han dicho al hombre: lo que en él se agita, aquello que conocemos vulgarmente como el alma, es un ***doble etérico*** del cuerpo que contiene en sí mismo un espíritu inmortal. El espíritu se construye y se teje, por su actividad propia, su cuerpo espiritual. Pitágoras lo llama el "***sutil carro del alma",*** porque está destinado a arrebatarla de la tierra después de la muerte. *Ese* ***"cuerpo espiritual es el órgano del espíritu",*** su envoltura sensitiva, su instrumento volitivo, y sirve para la animación del cuerpo, que sin ello estaría inerte. En las apariciones de los moribundos o de los muertos, ese ***doble*** se vuelve visible. Pero eso supone siempre un estado nervioso especial en el vidente. La sutilidad, el poder, la perfección del cuerpo espiritual, varían según la cualidad del espíritu que contiene, y hay entre la substancia de las almas tejidas en la luz astral, pero impregnadas de

los fluidos imponderables de la tierra y del cielo, matices más numerosos, diferencias más grandes, que entre todos los cuerpos terrestres y todos los estados de la materia ponderable. Ese cuerpo astral, aunque mucho más sutil, y más perfecto que el terrestre, no es mortal como la Mónada que él contiene.[69]

> *"Cambia, se depura, según los medíos que atraviesa. El espíritu le moldea, le transforma perpetuamente a su imagen, pero no le abandona, y se desguarnece de él poco a poco, revistiéndose de substancias más etéreas. He aquí lo que Pitágoras enseñaba; que no concebía la entidad espiritual abstracta, la Mónada sin forma. El espíritu, actuando en el fondo de los cielos como sobre la tierra, debe tener un órgano; este órgano es el alma viviente, bestial o sublime, oscura o radiante, pero teniendo la forma humana, esta imagen de Dios."*

Cuando llega el momento de la muerte, en la proximidad de la agonía, el alma presiente generalmente su próxima separación del cuerpo. Ella vuelve a ver toda su existencia terrestre en cuadros breves, de una sucesión rápida, de una claridad asombrosa, un dejá vu que concentra en mínimos instantes los mínimos detalles de la existencia corporal. Pero cuando la vida agotada se detiene en el cerebro, ella se turba y pierde totalmente la conciencia. Si tratamos con un alma santa y pura, sus sentidos espirituales se han despertado por su disgregación gradual de la material. Ella ha tenido antes de morir, de un modo cualquiera, aunque sólo fuera por introspección de su propio estado, el sentimiento de la presencia de otro mundo.

> *"A las silenciosas instancias, a las lejanas llamadas, a los vagos rayos de lo Invisible, la tierra ha perdido ya su consistencia, y cuando el alma se escapa al fin del cadáver frío, dichosa de su liberación, se siente ella arrebatada en una gran luz hacia la familia espiritual a que pertenece. Pero no pasa así con el hombre ordinario, cuya vida ha estado repartida entre los instintos materiales y las aspiraciones superiores. El se despierta con una seminconsciencia, como en el torpe sentir de una pesadilla. No tiene ya brazos para coger, ni voz para gritar; pero se acuerda, sufre, existe en un limbo de tinieblas y de espanto. La única cosa que ve es su cadáver, del que está despegado, pero hacia el cual experimenta aún una atracción invencible."*

69 Son evidentes, en estos aspectos, los puntos en común con las concepciones hinduistas que sostienen la existencia de un cuerpo sutil.

Retornada el alma al origen, su instancia en el otro mundo puede prolongarse durante meses o años. Su duración depende de la fuerza de los instintos materiales del alma. Pero, buena o mala, infernal o celeste, el alma adquiere poco a poco conciencia de sí misma y de su nuevo estado. Una vez libre de su cuerpo, volverá a escapar de los abismos de la atmósfera terrestre, cuyos cursos eléctricos la llevan de un lado a otro, y donde comienza a ver a los multiformes errantes, más o menos semejantes a ella misma, como resplandores fugaces en una bruma espesa.

> "*Entonces comienza una lucha vertiginosa, encarnizada, del alma aun adormecida, para subir a las capas superiores del aire, libertarse de la atracción terrestre y ganar en el cielo de nuestro sistema planetario la región que le es propia y los guías amigos pueden únicamente mostrarle. Pero antes de oírlos y verlos, le es necesario con frecuencia un largo tiempo. Esta fase de la vida del alma ha llevado nombres diversos en las religiones y las mitologías. Moisés la llama Horeb, Orfeo, el Erebo, el cristianismo, el Purgatorio o el* ***valle de la sombra de la muerte.*** *Los iniciados griegos la identificaban con el cono de sombra que la tierra arrastra siempre tras de sí, que va hasta la luna, y la llamaban por esta razón el* ***abismo de Hécate.*** *En aquel pozo tenebroso giran en torbellinos, según los órficos y los pitagóricos, las almas que tratan de alcanzar el círculo de la luna por medio de esfuerzos desesperados, y que la violencia de los vientos arroja por millares sobre la tierra."*

Los poetas Homero y Virgilio las comparan con torbellinos de hojas, con enjambres de pájaros asustados por la tempestad. La luna jugaba un gran papel en el esoterismo antiguo. En su cara oculta a la Tierra, se decía que las almas iban a purificar su cuerpo astral antes de continuar su ascensión celeste. Se suponía también que los héroes y los genios estacionaban cierto tiempo sobre su cara vuelta hacia la tierra para revestir un cuerpo apropiado a nuestro mundo antes de cumplir con una nueva etapa en su transmigración. Se atribuía en algún modo a la luna el poder de magnetizar el alma para la encarnación terrestre, y de desmagnetizarla para el cielo. De una manera general, esas expresiones, a las que los iniciados daban un sentido a la vez real y simbólico, significaban que el alma debe pasar por un estado intermedio de purificación y desembarazarse de las impurezas de la tierra antes de proseguir su viaje.

> *"Pero ¿Cómo pintan la llegada de un alma pura a un mundo propio de ella? La tierra ha desaparecido como una pesadilla. Un*

sueño nuevo, un desvanecimiento delicioso la envuelve como una caricia. Ella no ve más que a su guía alado, que la lleva con la rapidez del relámpago por las profundidades del espacio. ¿Qué decir de su despertar en los valles de un astro etéreo, sin atmósfera elemental, donde todo, montañas, flores, vegetación, está formado en una naturaleza exquisita, sensible y parlante? ¿Qué decir, sobre todo de esas formas luminosas, hombres y mujeres, que le rodean en sagrado grupo para iniciarle en el santo misterio de su nueva vida? ¿Son dioses o diosas? No; son almas como ella, y la maravilla es que su pensamiento íntimo florece sobre su semblante, que la ternura, el amor, el deseo o el temor irradian a través de aquellos cuerpos diáfanos en una gama de coloraciones luminosas."

En esa instancia, los cuerpos y los rostros no son ya simples caretas del alma, sino que el alma transparente aparece en su forma verdadera y brilla en la plena luz de su verdad pura. La Psiquis ha vuelto a encontrar su divina patria. Ahora ya no hay más obstáculos; ella amará, sabrá, vivirá sin otro límite que su propia capacidad, su propio vuelo. Ella se siente unida a todas sus compañeras por profundas afinidades. Porque en la vida del más allá los que no se aman se repelen, y sólo quienes se comprenden se reúnen, y juntos celebran los divinos misterios en los templos más bellos, en una comunión más perfecta. Serán poemas vivientes siempre nuevos, de los cuales cada alma será una estrofa y donde cada una volverá a vivir su vida en la de las otras.

"Luego, temblorosa, se lanzará a la luz de arriba, al llamamiento de los Enviados, de los alados Genios, de aquellos que se llaman Dioses porque han escapado del círculo de las generaciones. Conducida por esas inteligencias sublimes, tratará de deletrear el gran poema del Verbo oculto, de comprender lo que pueda distinguir de la sinfonía del universo. Ella recibirá las enseñanzas jerárquicas de los círculos del Amor divino, tratará de ver las Esencias que esparcen en los mundos los Genios animadores, contemplará los espíritus glorificados, rayos vivientes del Dios de los Dioses, y no podrá soportar su esplendor que hace palidecer a los soles como lámparas humeantes. Y cuando vuelva espantada de esos viajes deslumbradores —porque ella siente escalofríos ante aquellas inmensidades—, oirá de lejos la llamada de las voces amadas y volverá a caer en las playas doradas de su astro, bajo el velo rosado de un sueño ondulante lleno de formas blancas, de perfumes y de melodía."

Esta es la descripción que se ofrece desde el pitagorismo de la vida celeste del alma, vida que no se logra entender en esta instancia terrenal en la que nos encontramos, manchados por las impurezas de la tierra, pero que adivinan los iniciados, que viven los videntes y que demuestran la ley de las analogías y de las concordancias universales.

> *"Nuestras imágenes groseras, nuestro lenguaje imperfecto, tratan en vano de traducir esa vida; pero cada alma viva siente su germen en sus ocultas profundidades. Si en el estado presente nos es imposible demostrarla, la filosofía oculta formula sus condiciones psíquicas."*

La idea de los astros etéreos, invisibles para nosotros, pero formando parte de nuestro sistema solar y sirviendo de hogar a las almas felices, se encuentra con frecuencia en los secretos de la tradición esotérica. Pitágoras llama a esto el doble etéreo de la tierra: el ***antichtono*** iluminado por el fuego central, es decir, por la luz divina. Al fin del ***Fedón,*** Platón, por boca de Sócrates, describe ampliamente esa tierra espiritual. De ella dice que es tan ligera como el aire y rodeada de una atmósfera etérea. En la otra vida, el alma conserva, pues, toda su individualidad. De su existencia terrestre sólo guarda los recuerdos nobles, y deja caer los otros en ese olvido que los poetas han llamado las ondas del Leteo. Liberada de sus manchas, el alma humana siente su conciencia como invertida. De la parte externa del universo ha entrado en su parte interna; Cibeles-Maia, el alma del mundo, la ha recogido en su seno con una aspiración profunda. Allí Psiquis terminará su ensueño, ese ensueño roto a todas horas y sin cesar recomenzado en la tierra. Ella lo terminará en la medida de su esfuerzo terrestre y de la luz adquirida; pero lo ensanchará cien veces más.

> *"Las esperanzas pulverizadas reflorecerán en la aurora de su vida divina; las sombrías puestas de sol de la tierra, se iluminarán en días brillantes. Aunque el ser humano no haya vivido más que una hora de entusiasmo o de abnegación, esa sola nota pura arrancada a la gama disonante de su vida terrestre, se repetirá en su más allá en progresiones maravillosas, en eólicas armonías. Las felicidades fugitivas que nos procuran los encantos de la música, los éxtasis del amor o los transportes de la caridad, no son más que las notas desgranadas de una sinfonía que oiremos entonces. ¿Es decir que esa vida sólo será un largo sueño, una alucinación grandiosa? ¿Pero qué hay de más verdadero que lo que el alma siente en sí, que lo que ella realiza por su comunión divina con otras almas?*

Los iniciados, que son los idealistas consecuentes y trascendentes, siempre han pensado que las únicas cosas reales y duraderas de la tierra son las manifestaciones de la Belleza, del Amor y de la Verdad espirituales. Como el más allá no puede tener otro objeto que esa Verdad, esa Belleza y ese Amor, para quienes de ello han hecho el objeto de su vida, están persuadidos de que el cielo será más verdadero que la tierra."

Cuánto tiempo pasará el alma en el mundo etéreo depende de su rango y su fuerza de impulsión. Pueden ser miles o cientos de miles de años. Pero sólo pueden prolongarla indefinidamente los más perfectos, los más sublimes, los que han franqueado el círculo de las generaciones.[70] Esas almas no han alcanzado únicamente el reposo temporal, sino la acción inmortal en la verdad; ellas han creado sus alas. Son inviolables, porque son la luz, gobiernan a los mundos, porque a través de ellos ven. En cuanto a las otras, son conducidas por una ley inflexible a reencarnarse para sufrir una nueva prueba y elevarse a un escalón superior o caer más bajo si desfallecen.

"Como la vida terrestre, la vida espiritual tiene su principio, su apogeo y su decadencia. Cuando esta vida se agota, el alma se siente sobrecogida de pesadumbre, de vértigo y de melancolía. Una fuerza invencible la atrae de nuevo hacia las luchas y los sufrimientos de la tierra. Este deseo se mezcla con aprensiones terribles, y un inmenso dolor de dejar la vida divina. Pero el tiempo ha llegado; la ley debe cumplirse. La pesadumbre aumenta y en el alma se produce la oscuridad. Ya no ve a sus compañeras luminosas más que a través de un velo, y ese velo, cada vez más espeso, le hace presentir la separación inminente. Ella oye sus tristes adioses; las lágrimas de los bienhechores amados la penetran como un rocío celeste que dejará en su corazón la ardiente sed de una felicidad desconocida.

Entonces —con juramentos solemnes— ella promete ***acordarse...,*** *acordarse de la luz en el mundo de las tinieblas, de la verdad en el mundo de la mentira, del amor en el mundo del odio —¡La vuelta, la corona inmortal se alcanzan a ese precio!—. Se despierta en una atmósfera espesa. Astro etéreo, almas diáfanas, océanos de luz, todo ha desaparecido. Ya está sobre la tierra, en el abismo del*

70 En el budismo, la liberación del Samsara o ley de la transmigración es facultad del alma en tanto desee retornar para salvar de su eterno retorno a otras almas.

nacimiento y de la muerte. Sin embargo, aun no ha perdido el recuerdo celeste, y el guía alado visible ahora a sus ojos, le designa la mujer que será su madre. Esta lleva en sí el germen de un niño. Pero este germen sólo vivirá si el espíritu le anima. Entonces tiene lugar durante nueve meses el misterio más impenetrable de la vida terrestre, el de la encarnación y de la maternidad.

La fusión misteriosa se opera lentamente, sabiamente, órgano por órgano, fibra por fibra. A medida que el alma se sumerge en aquel antro cálido que hormiguea, a medida que se siente cogida en los repliegues de las vísceras, la conciencia de su vida divina se borra y se extingue. Porque entre ella y la luz de lo alto se interponen las ondas de la sangre, los tejidos de la carne que la ahogan y la llenan de tinieblas. Ya aquella luz lejana, sólo es un resplandor moribundo. Por fin, un dolor horrible la comprime, la aprieta como en un torno; una convulsión sangrienta la arranca del alma maternal y la clava a un cuerpo palpitante. El niño ha nacido, miserable efigie terrestre, y grita espantado. Pero el recuerdo celeste ha entrado en las profundidades ocultas de lo Inconsciente. ¡Este recuerdo sólo revivirá por la Ciencia o por el Dolor, por el Amor o por la Muerte!"

La ley de transmigración nos devela el verdadero sentido de la vida y de la muerte. Constituye el nudo capital en la evolución del alma, y nos permite seguirla, hacia atrás y hacia adelante, hasta las profundidades de la naturaleza y de la divinidad. Porque esta ley nos revela el ritmo y la medida, la razón y el objeto de su inmortalidad. De abstracta o de fantástica, la vuelve viva y lógica, mostrando las correspondencias de la vida y de la muerte. El nacimiento terrestre es una muerte, desde el punto de vista espiritual, y la muerte una resurrección celeste.

La alternativa de las dos vidas es necesaria para el desarrollo del alma, y cada una de las dos es, a la vez la consecuencia y la explicación de la otra. Quien se haya penetrado de estas verdades, se encuentra en el corazón de los misterios, en el centro de la iniciación.

"Una vez despiertos, esos clarividentes no recuerdan ya lo que han visto, dicho y hecho durante su sueño lúcido; pero recuerdan perfectamente, en uno de sus sueños, lo que ha pasado en el sueño precedente, y predicen lo que ocurrirá en el próximo. Ellos tienen, pues, como dos conciencias, dos vidas alternadas enteramente distintas, pero en las que cada una tiene su continuidad racional, y

que se enrollan alrededor de una misma individualidad, como cordones de color diferente alrededor de un hilo invisible."

Recordemos que para los antiguos poetas iniciados el sueño era el ***hermano de la muerte***. Porque un velo de olvido separa el sueño de la vigilia, como pasa con el nacimiento y la muerte, y de igual modo que nuestra vida terrestre se divide en dos partes siempre alternadas, así el alma eterna, en la inmensidad de su evolución cósmica, entre la encarnación y la vida espiritual, entre las tierras y los cielos. Este paso alternativo de un plano del universo al otro, esta inversión de los polos del ser, no es menos necesaria al desarrollo del alma que la alternativa de la vigilia y del sueño lo es a la vida corporal del hombre. Tenemos necesidad de las ondas del Leteo al pasar de una existencia a otra. En ésta, un velo saludable nos oculta el pasado y el porvenir. Pero el olvido no es total y alguna luz se filtra a través del velo. Las ideas innatas, elemento indispensable de la teoría gnoseológica del platonismo, prueban, por sí solas, una existencia anterior.

"Pero hay más: nacemos con un mundo de reminiscencias vagas, de impulsiones misteriosas, de presentimientos divinos. Hay en los hijos nacidos de padres dulces y tranquilos, irrupciones de pasiones salvajes que el atavismo no basta para explicar, y que vienen de una existencia precedente. Hay a veces en las vidas más humildes, fidelidades inexplicables y sublimes a un sentimiento, a una idea. ¿No vienen de las promesas y de los juramentos de la vida celeste? Porque el recuerdo oculto que el alma ha guardado de ella, es más fuerte que todas las razones terrestres. Según que el alma se incline hacia aquel recuerdo o que lo abandone, se la ve vencer o sucumbir. La verdadera fe es una muda fidelidad del alma a sí misma. Se concibe por esta razón que Pitágoras, como todos los teósofos, haya considerado la vida corporal como una elaboración necesaria de la voluntad, y la vida celeste como un crecimiento espiritual y un cumplimiento."

Las diferentes vidas se continúan y no se parecen, pero se encadenan con una lógica implacable. Si cada una de ellas tiene su ley propia y su destino especial, su enlace está regido por una ley singular que se podría llamar ***la repercusión de las vidas.***[71] Según esa ley, las acciones de una vida repercuten de manera fatal en la vida siguiente. No solamente el hombre renacerá con los instintos y las facultades que ha desarrollado en su precedente encarna-

71 Es lo que conocemos como Ley del Karma en el Hinduismo y en el Budismo.

ción, sino que el género mismo de su existencia será determinado en gran parte por el buen o mal empleo que haya hecho de su libertad en la vida precedente. "No hay palabra ni acción que deje de tener su eco en la eternidad, dice un proverbio." Según la doctrina esotérica, ese proverbio se aplica a la letra, de una vida a la otra. Para Pitágoras, las injusticias aparentes del destino, las deformidades, las miserias, los golpes de fortuna, las desgracias de todo género, encuentran su explicación en el hecho de que cada existencia es la recompensa o el castigo de la precedente. Una vida criminal engendra una vida de expiación; una vida imperfecta, otra de pruebas.

> *"Una vida buena determina una misión; una vida superior, una misión creadora. La sanción moral que se aplica con imperfección aparente desde el punto de vista de una sola vida, se aplica pues con una perfección admirable y una injusticia minuciosa en la serie de las vidas. En esta serie puede haber progresión hacia la espiritualidad y hacia la inteligencia, como puede haber regresión hacia la bestialidad y hacia la materia. A medida que el alma asciende, adquiere una parte más grande en la elección de sus reencarnaciones. El alma inferior sufre su imperio; el alma media elige entre las que se le ofrecen; el alma superior que se impone una misión, la escoge por abnegación. Cuanto más elevada es el alma, más elevada conserva la conciencia, y más clara la irrefragable percepción de la vida espiritual, que reina más allá de nuestro horizonte terrestre, que la envuelve como una atmósfera de luz y envía sus rayos a nuestras tinieblas. La tradición dice también que los iniciadores de primera fila, los divinos profetas de la humanidad, se han acordado de sus precedentes vidas terrestres. Según la leyenda, Gautama Buddha, Sakya Muni, había encontrado en sus éxtasis el hilo de sus existencias pasadas; y se dice de Pitágoras que manifestaba deber a un favor especial de los Dioses, el recordar algunas de sus vidas anteriores. Hemos dicho que en la serie de vidas, el alma puede retrogradar o avanzar, según que ella se abandone a su naturaleza, inferior o divina. De ahí una consecuencia importante, cuya verdad siempre ha sentido la conciencia humana con un estremecimiento extraño. En todas las vidas hay luchas que sostener, elecciones que hacer, decisiones que tomar, cuyas consecuencias son incalculables. Pero en el camino ascendente del bien, que atraviesa una serie considerable de encarnaciones, debe haber una vida, un día, una hora quizás, en que el alma, llegada a la*

plena conciencia del bien y del mal, pueda elevarse por último y soberano esfuerzo a una altura desde donde no tendrá que descender de nuevo y donde comienza el camino de las cimas. De igual modo, sobre la vía descendente del mal, hay un punto donde el alma perversa puede aún volver sobre sus pasos. Pero una vez franqueado ese punto, el endurecimiento es definitivo. De existencia en existencia, el alma rodará hasta el fondo de las tinieblas y perderá su humanidad. El hombre se vuelve demonio, el demonio animal, y su indestructible mónada quedará forzada a recomenzar la penosa, tremenda evolución, por la serie de los reinos ascendentes y de las existencias innumerables. He aquí el infierno verdadero según la ley de evolución; y, ¿No es tan terrible, y más lógico que el de las religiones exotéricas?"

De acuerdo con estos principios, el alma puede ascender o descender en la serie de las vidas. En cuanto a la humanidad terrestre, su marcha se opera según la ley de una progresión ascendente que forma parte del orden divino. Esta verdad, que creemos ser descubrimiento reciente, era conocida y enseñada en los Misterios antiguos. "Los animales son parientes del hombre y el hombre es pariente de los Dioses", decía Pitágoras. Él desarrollaba filosóficamente lo que también enseñaban los misterios de Eleusis: el progreso de los reinos ascendentes, la aspiración del mundo vegetal al mundo animal, del mundo animal al mundo humano y la sucesión en la humanidad de razas de más en más perfectas. Ese progreso no se cumple de un modo uniforme, sino en ciclos regulares y crecientes, encerrados unos en otros.

"Cada pueblo tiene su juventud, su madurez y decadencia. Lo mismo pasa con las razas en conjunto: con la raza roja, con la raza negra, con la raza blanca, que han reinado sucesivamente sobre el globo. La raza blanca, aun en plena juventud, no ha alcanzado la madurez en nuestros días. En su apogeo, desarrollará de su seno propio una raza perfeccionada, por el restablecimiento de la iniciación y por la selección espiritual de los matrimonios. De este modo se siguen las razas; así progresa la humanidad. Los iniciados antiguos iban mucho más lejos que los modernos en sus previsiones. Admitían que había de llegar un momento en que la gran masa de los individuos que componen la humanidad actual, pasaría a otro planeta para comenzar allí un nuevo ciclo. En la serie de los ciclos que constituye la cadena planetaria, la humanidad entera desarrollará los principios intelectuales, espirituales y trascenden-

tes, que los grandes iniciados han cultivado en sí desde esta vida, y los generalizará en una florescencia más amplia. No hay solamente que decir que tal desarrollo abraza no solamente miles, sino millones de años, y que traerá tales cambios en la condición humana, que no podemos imaginarlos. Para caracterizarlos, Platón dice que en aquel tiempo, los Dioses habitarán realmente los templos de los hombres. Es lógico admitir que en la cadena planetaria, es decir, en las evoluciones sucesivas de nuestra humanidad sobre otros planetas, sus encarnaciones serán de naturaleza más y más etérea, que las aproximarán insensiblemente al estado puramente espiritual de esa octava esfera que está fuera del círculo de las generaciones, y por cuyo nombre los antiguos teósofos designaban el estado divino. Es natural también, que no teniendo todos, la misma impulsión, quedando muchos en el camino o cayendo de nuevo, el número de los enemigos vaya siempre disminuyendo en esa prodigiosa ascensión. Hay motivos en ella para producir el vértigo a nuestras inteligencias limitadas por la tierra, pero las inteligencias celestes la contemplan sin miedo, como contemplamos nosotros una sola vida. La evolución de las almas así comprendida, ¿No está conforme con la unidad del Espíritu, ese principio de los principios; con la homogeneidad de la Naturaleza, esa ley de las leyes; con la continuidad del movimiento, esa fuerza de las fuerzas? Visto a través del prisma de la vida espiritual, un sistema solar no constituye solamente un mecanismo material, sino un organismo viviente, un reino celeste, donde las almas viajan de mundo en mundo como el soplo mismo de Dios, que todo lo anima."

Planteados todos estos enunciados, la pregunta central es qué ocurre después de tantas vidas, de muertes, de nacimientos, de calmas y de despertares. Debemos pensar que la Pisquis en algún momento cesa su transmigración constante. Dicen los iniciados: cuando el alma haya definitivamente vencido a la materia, cuando desenvolviendo todas sus facultades espirituales, haya encontrado en sí misma el principio y el fin de toda cosa, entonces, no siendo la encarnación necesaria, entrará en el estado divino por su unión completa con la divina inteligencia.

"Y puesto que apenas podemos presentir la vida espiritual del alma después de cada vida terrestre, ¿Cómo haríamos para imaginar esa vida perfecta, que deberá seguir toda la serie de sus existencias espirituales? Ese cielo de los cielos será a sus felicidades

precedentes lo que el océano es a sus ríos. Para Pitágoras, la apoteosis del hombre no era la inmersión en la inconsciencia, sino la actividad creadora en la suprema conciencia. El alma se ha vuelto espíritu puro y no pierde su individualidad; la perfecciona al concluirla, puesto que se junta con su arquetipo en Dios. Ella recuerda todas sus existencias anteriores que le parecen otros tantos escalones para alcanzar el grado desde donde abarca y penetra el universo. En ese estado, el hombre ya no es hombre, como decía Pitágoras: es semi-Dios. Porque él refleja en su ser la ley inefable, de que Dios llena la inmensidad. Para él, saber es poder; amar es crear; ser es irradiar la verdad y la belleza."

"¿Es definitivo ese término? La Eternidad espiritual tiene otras medidas que el tiempo solar, pero ella tiene también sus etapas, sus normas y sus ciclos. Solamente que ellos están muy por encima de las concepciones humanas. Pero la ley de las analogías progresivas en los reinos ascendentes de la naturaleza, nos permite afirmar que llegado el espíritu a ese estado sublime, no puede ya volver atrás, y que si los mundos visibles cambian y pasan, el mundo invisible que es su razón de ser, su manantial y desembocadura, y del cual forma parte la divina Psiquis, es inmortal. Por tales perspectivas luminosas, Pitágoras terminaba la historia de la ***divina Psiquis.*** *La última palabra había expirado sobre los labios del sabio, pero el sentido de la incomunicable verdad, quedaba suspendido en el aire inmóvil de la cripta. Todos creían haber acabado el sueño de las vidas y despertarse en la grande paz, en el dulce océano de la existencia una y sin límites. Las lámparas de nafta iluminaban tranquilamente la estatua de Perséfone, en pie como celeste segadora, y hacían revivir su historia simbólica en los frescos sagrados del santuario. A veces una sacerdotisa, que entraba en éxtasis bajo la voz armoniosa de Pitágoras, parecía encarnar en su actitud y en su rostro radiante, la inefable belleza de su visión. Y los discípulos —sobrecogidos de un religioso escalofrío— miraban en silencio. Pero pronto el maestro, con gesto lento y seguro, traía a la tierra a la* ***prophantida*** *inspirada.*

Poco a poco sus facciones se distendían, y lánguida caía en los brazos de sus compañeras en letargia profunda, de la que se despertaba confusa, triste y como agitada de su sutil vuelo.

Entonces subían de la cripta a los jardines de Ceres, en la frescu-

ra del alba que comenzaba a blanquear sobre el mar al borde del cielo estrellado."

Como podemos observar, el complejo ritual de iniciación al que estaban sometidos los adeptos al pitagorismo requería de una preparación detallada de sus aptitudes. El adepto ingresaba a una secta que modelaría su vida en principios absolutos. El pitagórico abandonaba ciertas veleidades mundanas en pro de un conocimiento superior; se entregaba a una institución que, por jerárquica y ordenada, le prometía una estabilidad sin la cual, creían, era imposible la superación personal, y menos social. Ciertos principios "fanáticos" llevaron a los pitagóricos a excesos que provocaron su expulsión de algunas polis, como dijéramos ya. Pero el carácter colegiado, iniciático, y mistérico, permanecería en la mentalidad helénica, invadiendo a los grupos filosóficos, y a las iglesias posteriores que vieron en esa colegiación una forma de preservar su pureza espiritual. Cristianos primitivos, gnósticos, hermetistas, tomaron nota de la experiencia pitagórica, y la reprodujeron adecuándola a su momento histórico.

Capítulo IV: Los Dioses de Grecia.

Sobre este tema hay un excelente libro de Walter F. Otto que, felizmente está traducido al español. Otto tuvo la especial dedicación de revisar la importancia de los dioses helénicos desde una observación que se centró en los grandes documentos, como lo son los poemas de Homero y de Esquilo, más que en los rituales populares[72], aunque aclarando que dichos poemas "*no quieren dar una revelación religiosa, una doctrina sobre los dioses*", sino más bien "*contemplar y crear el goce de esa contemplación*".

Debemos recordar, como ya dijéramos en un capítulo anterior, que la fe griega no pasó por una instancia de dogmatismo; fue más bien un amoldamiento a las necesidades, un camino de aceptación de ciertos elementos nuevos, o de naturaleza extranjera, que convivieron para dar forma a un mundo de dioses antiguos y nuevos. En este sentido, resultará claro tener en cuenta que las primitivas divinidades creto minoicas de naturaleza casi terrenal, quedan a través de los siglos como elementos de una antigua fe nunca destronada del cosmos divino. Pueden haber perdido su primacía, pero no su presencia en el sistema religioso. Así, las Erinias, esas fuerzas sanguinarias que son "hijas de la noche" según Esquilo, son aceptadas en el mundo de los dioses civilizados encabezado por Zeus aunque metamorfoseadas en Euménides, las benévolas, menos terribles y menos desagradables para la estética clásica de los nuevos tiempos.

Valga aclarar que al momento en que Homero poetiza para sus señores de

72 Otto, Walter F. Los dioses de Grecia (Prólogo de Jaime Pórtulas). El árbol del paraíso. 2003.

la aristocracia el mundo de los dioses, los rituales de sangre, los fetichismos y zoomorfismos de ciertos dioses ya estaban acabados. Cierta racionalidad hace que ya no sea necesaria esa caracterización; es más, ciertos investigadores, entre los que incorporamos a Nestle[73], ven en el panteón homérico un remedo de la monarquía de los tiempos oscuros, cuando un rey gobernaba en concierto con los príncipes, no siempre con su beneplácito, como le suele ocurrir a Zeus en la asamblea de los inmortales.

Cuando nos enfrentamos al Olimpo de los dioses, lo primero que nos surge es la multiplicidad. Sin embargo, para la mitología, como ya lo hemos visto al momento de tratar los mitos cosmogónicos, el origen de la manifestación parece ser uno –Gea separándose del Caos primordial, de ella Eros, y luego Urano como primer dios de dioses, destronado por Cronos, quien lo emascula, y luego, tras la batalla con los titanes, Zeus, última generación-. Que se los uniese a cada uno de ellos con un determinado ámbito de su incumbencia sin duda hace referencia a su origen como divinidades menores de algún aspecto de la vida de los seres humanos. Así tenemos a Zeus, portador del rayo, arma mortal de su poder sobre los demás; a su enojosa cónyuge, Hera, que irónicamente protege el matrimonio y que bien conoce de engaños a manos de su incontinente esposo; Ares, ese dios a quien nadie venera, como bien dice Sófocles, a cargo de la guerra; Apolo, con sus oráculos y sus pestes dispuestas para acabar con los rebeldes; Afrodita, con sus artes de las que no escapan los mismos dioses y que son motivo de guerras; Poseidón, el malhumorado hermano de Zeus, que gobierna los mares; Dionisio, con sus ménades, su vino y sus placeres equilibrando el panteón hacia el desenfreno con su hermano Apolo; Atenea, virgen y sabia, que se encarga de salvar a tanto héroe en sus peores momentos; Hefaistos, cojo y cornudo, que mantiene las artes del metal y sus dominios; Deméter, que encierra en sí la naturaleza materna y es antigua como las primeras divinidades femeninas; Hermes, que comunica a los dioses y que protege a los ladrones; Artemisa, protectora de los animales salvajes que le están consagrados y Hestia, la diosa virgen, que no posee imágenes y se la venera por el fuego eterno. Toda una batería de dioses para ocupar espacios de poder, siempre en lucha, cargados de defectos, celosos, lascivos, crueles, sin ápice de piedad, pero inmortales. He ahí la sutil diferencia con los mortales: los dioses son inmortales, aunque se los destrone, porque seguirán en alguna parte de ese orden helénico –el Tártaro, para los derrotados. Y ese dios que no está en el Olimpo, el decimotercero, el dios de los muertos, Hades, soberano del submundo, adonde

73 Nestle, W. Historia del espíritu griego Ariel. 2010

van a parar las almas de los hombres una vez que se terminaron sus días en la tierra.

En relación con el Hades, tengamos en cuenta que la concepción del submundo fue sufriendo una serie de cambios a través del tiempo: en Homero, primera fuente escrita importante a la hora de analizar ciertos comportamientos de los aqueos, el Hades es morada de las sombras; los muertos son meras sombras, sin distinción entre posibles premios y castigos. Allí se hallan las sombras vagantes de los héroes de la Guerra de Troya, como Aquiles, a los que llega a ver Odiseo en su descenso a las tierras del submundo de acuerdo con el relato que se nos ofrece en el canto XI de la Odisea. Para despertar por un momento la "consciencia" de esas sombras, Odiseo les da de beber sangre[74], hecho que nos recuerda los más antiguos rituales, aquellos que están relacionados con las fuerzas o divinidades ctónicas, y que permanecieron en sacrificios posteriores hechos a los héroes, en los que se ofrecía la sangre de un animal con el cuello dirigido hacia la tierra, pues se suponía que hacia abajo estaba ubicada esa morada del submundo donde reinaba Hades, y donde permanecían esa "almas".

Comencemos con un dios en particular: Zeus. Este dios, padre de todos los inmortales, pertenece a la tercera generación de divinidades en la mitología griega. Es hijo del Titán Cronos y de Rea. Verdad es que la dureza con la que su padre lo trató desde pequeño –recuérdese que quiso comérselo, junto con sus hermanos– justifica en cierto modo el hecho de que, una vez adulto y huido de la mirada de Cronos por obra de su madre, haya destronado al Tártaro a su progenitor. En la intemporalidad de los dioses, Zeus aparece, a pesar de todos los argumentos en contra, como el más "racional" de los dioses, ya que parecen finalizar con él las luchas terribles que entre titanes y divinidades se daban. Según Homero, quien en la Ilíada lo entroniza como máximo dios, era el hijo mayor, luego de Poseidón y Hades, pero Hesíodo lo señala como el menor, lo que revela una vez más la plasticidad que poseía la mitología o de la que hacían uso los mitógrafos.

Entre sus atributos figura el de manejar la lluvia, el rayo y el relámpago, pero su característica más notable es que él mantiene en orden el universo, bajo su cetro justo. Téngase en cuenta que es quien vela porque se cumplan los juramentos, así como quien asegura que se dé correcta recepción a los

74 "*Tomé las reses, las degollé encima del hoyo, corrió la negra sangre, y al instante se congregaron, saliendo del Erebo, las almas de los muertos* […]" Odisea. Canto XI. Versión de Luis Segalá y Estalella. Buenos Aires. Losada. Pág. 157.

huéspedes –y recordemos el mal trago que deben pasar los troyanos por haber violado ese principio tras el rapto de la rubia Helena a manos de Paris Alejandro, huésped demasiado atrevido de Menelao-.

Por otra parte, es garante de la jerarquía social entre los hombres, principio que habla a las claras del origen aristocrático de la mitología en boca de Homero, principio que hace regir con mano firme entre los mismos olímpicos.

Casado con Hera, somos conocedores de muchos deslices en su vida divina, que lo han airado ante los ojos de la diosa del matrimonio.[75] Es padre de varios dioses, pero también de semidioses o héroes –Heracles resulta muy reconocido en estos casos– que son manifestación de su prolífica descendencia.

Sin embargo, este dios tan respetado por la religión olímpica no es griego de naturaleza, sino una importación más de la abierta creatividad de los helenos. Zeus es de origen indoiranio, ejemplo notable de la segunda etapa de religión masculina que vino a reemplazar a la primitiva religiosidad maternal o matriarcal, de la que habláramos al citar a la cultura creto micénica. No es extraño pensar que la entronización que Homero realiza del cronida en el Olimpo es una manifestación palpable de la llegada de los dorios, pueblo de tendencias jerárquicas y de innegable predominancia masculina a la hora de organizarse socialmente.

Mucho de su historia parece estar más ligado a los hechos de un héroe que a los de un dios. La conquista del Olimpo tras su confinamiento en Creta parece una campaña militar; esto ha llevado a considerar a este dios como el producto de una divinización de un caudillo de los tiempos más oscuros. Los cretenses, según nos relata Grimal[76], mostraban a los viajeros la tumba de Zeus.

Zeus es quien concede la fortuna y los infortunios, que extrae de dos jarras que están en las puertas de su palacio. Cabe consignar que es el menos caprichoso de los dioses, y que hasta sus múltiples uniones sentimentales

75 En este sentido, citemos a Luciano de Samósata, ese Voltaire del siglo II como lo llamara Tovar: Dice Hera a su esposo en el diálogo lucianesco Zeus trágico *"Conozco la razón fundamental de tus pesares, que es amorosa. Y no me afecto por la costumbre, ya que muchas veces me has ultrajado en este punto. Seguro que has encontrado otra Dánae, Sémele o Europa y su amor te tortura, y estás pensando en convertirte en toro, sátiro u oro y fluir a través de la techumbre sobre el regazo de tu amada."* Luciano de Samósata. Obras I Madrid, Gredos. Biblioteca Básica. 2002. Pág. 166.

76 Grimal, P. Diccionario de mitología griega y romana Barcelona. Paidós. 1984.

han sido justificadas por los mitógrafos con fines eminentemente políticos.[77]

Ocupémonos ahora de Hera, la esposa de Zeus, en verdad, su tercera esposa, ya que el cronida estuvo anteriormente casado con Metis y Temis (La "Prudencia" y la "ley"). Recordemos que esta tercera esposa era, además, hermana de Zeus.

Tenemos datos a través de los poetas y mitógrafos primitivos de su carácter un tanto difícil. Era, como máxima diosa entre los olímpicos, protectora del matrimonio, o mejor dicho, de las mujeres casadas, sutileza que no debe escapársenos al momento de analizar su rol, pues de su divino esposo habría de recibir cantidad de infidelidades, que bien representarían a las sufridas cónyuges de tantos héroes y personajes no tan heroicos de la antigüedad.[78] Tomemos como ejemplo la ira que descarga contra el hijo de Zeus, Heracles, que irónicamente lleva su nombre como formante del propio. La diosa lo persiguió hasta intentar eliminarlo –pensemos en los doce trabajos impuestos al héroe– pero finalmente se reconcilió con el afamado.

Agreguemos que el mismo Dionisio, hijo de Zeus aunque no de Hera, tuvo que ser escondido por el máximo dios de la ira de su esposa, por lo que el dios tonante lo transformó en cabrito, rasgo que quedaría marcado en su fisonomía y en sus rituales, como ya veremos.

Es madre de Hefaistos, Ares, Ilitía y Hebe, aunque según ciertos relatos, el primero de ellos fue engendrado por la diosa en soledad, sin auxilio de Zeus, como producto de su enojo por el parto paternal de Palas Atenea.

Entre sus atributos figura en "pavo real", ya que las plumas de esa ave recuerdan los múltiples ojos de Argos, quien construyera la nave que lleva su nombre, y que la diosa protegió en tantas oportunidades, como ante el paso de Escila y Caribdis.

77 Así nos enteramos que Helena fue concebida por el dios para provocar la futura guerra, ya que la población de la Hélade se estaba volviendo demasiado numerosa. Un claro caso de malthussianismo divino, si se nos permite la herejía. Por otra parte, si consideramos que Homero "vivió" hacia el siglo VIII a.C., podemos relacionar la época de composición de los poemas con el momento en que la población en el Egeo era tal que el hambre acuciaba a las polis, motivo por el que se decidió fundar colonias en el extranjero, para llevar el excedente poblacional a otra tierras mejor provistas. (Véase M.I. Finley La Grecia antigua y A. J. Toynbee La civilización helénica.)

78 Recordemos, además, que según ciertos mitógrafos o historiadores, Hera fue violada por Zeus mientras la cortejaba, lo que obligó a la diosa, por vergüenza a casarse con el cronida.

Valga recordar que junto con Afrodita y Atenea participó del certamen de belleza en el que se tomó como juez a Paris, quien eligió a la diosa del amor, motivo más que suficiente para que la máxima diosa se pusiera del lado de los argivos en la guerra de Troya.

La interpretación histórica ha querido ver en la entronización de Hera como esposa de Zeus una metáfora de la conquista de Creta y sus colonias por los primitivos dorios. Ciertas figurillas de cerámica de la cultura creto micénica dan cuenta de una diosa nutricia a quien rodeaban los cuclillos o cucos, pájaro que le estaba dedicado. Cuentan ciertos relatos que Zeus para enamorar a Hera se disfrazó de Cuco, pintándose la cara con lodo, lo que haría referencia a un ardid de los invasores para ingresar en el palacio real de Cnossos y así tomarlo a traición. Lo cierto es que el nombre "Hera" hace referencia a "señora" lo que convertiría a nuestros ojos a Hera en una divinidad anterior a Zeus, del período matriarcal.

En cuanto a su hija Ilitía –de los otros tres nos ocuparemos en su momento– es un genio de los alumbramientos, una partera que Hera enviaría para que las mujeres den a luz sus hijos sin dificultades o con ellas, de acuerdo con el plan de la vengativa señora.

Atenea, hija de Zeus, es la diosa que representa la capacidad inteligente, la prudencia al momento de las decisiones, y por ende ha sido también invocada por los filósofos como su protectora. Esta joven diosa nació de la cabeza misma de Zeus, armada, preparada para la batalla que la espera contra la común ignorancia o la imprudencia. En Hesíodo leemos que fue engendrada por Metis, que en su nombre alude a la comprensión y el pensamiento práctico, y que el máximo dios devoró a la madre embarazada para tenerla en su interior como consejera. En Homero y en Hesíodo se la llama "Palas", la doncella, y en Atenas, que es su ciudad, lleva el apelativo de "la Virgen", Pártenos.

Resulta interesante observar que esta diosa femenina es la que conduce a muchos héroes en la guerra; puede parecer extraño que esos bravos guerreros aceptaran ser conducidos por una mujer, aunque Atenea es una diosa que está "*enteramente del lado masculino*", como muy bien cita Otto.[79] Baste recordar la constante presencia que la diosa mantiene junto a su protegido Odiseo, el héroe más astuto, aquél que tiene las características más inteligentes si lo comparamos con los bravíos guerreros que lo acompañaron a Troya. Con esa acción queda en evidencia que la diosa representa la sensatez que

79 Otto, Walter. Op. Cit. Pág. 34.

conduce a la victoria, más que la acción inopinada y sin razón. Opongamos la acción de otro héroe a quien la diosa castiga: Áyax. Este héroe quiere obtener por la fuerza las armas de Aquiles que se le negaran en justo concurso, y así sólo logra destruirse, ya que se provoca la locura que la diosa le infringe como castigo. En este sentido resaltemos que la más bella representación de tales hechos lo logró la tragedia, tal como sostuviéramos anteriormente, en la pluma de Sófocles.

Su cercanía la vuelve una diosa a la que recurrir. Invocada por los héroes, con el correr de los siglos se la llegó a designar protectora del arte médica, de la agricultura, del matrimonio, de la pedagogía. Pero todo ello no es más que el recurso tardío de una religión que iba perdiendo sus claros orígenes; variantes del mito primigenio que oscurecían aún más las características de esta diosa tan cara para los atenienses.

Apolo, el más griego de los dioses del panteón olímpico, tiene su origen en Licia. Es quien representa la juventud, en su máxima pureza. Tiene bajo su cuidado a las nueves musas, por ende, a las artes y ciencias que los antiguos helenos consideraron expresión de toda una forma de concebir el universo artístico. Si Atenea es la cercana, Apolo no tiene preferencia por ningún héroe en particular. Parece algo distante, mucho más si se lo recuerda, de acuerdo con el relato homérico, lanzando las mortales flechas que arrasaban con la peste el ejército aqueo. Plutarco hace referencia a que su apelativo "Febo" significa "puro, sacro", lo que le confiere una dignidad importante entre los inmortales. El lenguaje oracular le está reservado; en Delfos estaba el mayor centro de consultas de la antigüedad, un recinto sagrado dedicado al dios que se manifestaba en oscuros mensajes que eran traducidos por los sacerdotes, tras ser recibidos por la pitonisa, en hexámetros no menos claros.[80]

De acuerdo con el mito délfico, Apolo permanecía en los meses invernales en el legendario país de los hiperbóreos, que no sabe de vejez ni de enfermedad. Tal vez ello sea el justificativo de su protección por las artes médicas –Apolo "iatrós" es una de sus advocaciones– y esa lejana presencia que no se involucra con nadie en particular.[81]

En la Ilíada se revela su naturaleza más antigua: su carácter de dios terrible, provocador de la muerte. Su transformación en dios oracular, y por

80 Flacelière, Robert. Adivinos y oráculos griegos Buenos Aires. EUDEBA. Cuadernos. 146. 1965.

81 Debe considerarse que Apolo usa para su ataque el arco, el arma que en la antigüedad requiere del más alejado contacto con la víctima.

ello colaborador de los humanos, es obra de un proceso posterior del que la divinidad salió enormemente beneficiada ante los ojos de los mortales. De hecho, Apolo, que tiene en su divisa délfica todo un emblema de vida –"Conócete a ti mismo"– adquiere esa característica de dios equilibrado, opuesto a Dionisio, que retrata tan bien la psicología helénica, y que desde Nietzsche hacia aquí devana los sesos a tantos eruditos.

Su profesión de purificador está íntimamente ligado a su origen: él mismo tuvo que purificarse tras quedar maculado por la sangre del dragón que matara en Delfos, el lugar donde surgiría su máximo templo. Esta tarea queda muy bien reflejada por Esquilo en la última tragedia de la trilogía que conocemos como la Orestíada. En las Euménides, Apolo purifica a Orestes del matricidio; la mancha que arrastra el héroe trágico es castigada por las terribles erinias, esas antiguas furias que lo persiguen hasta que se dé el juicio definitivo en el que Atenea vota a favor del hijo criminal, ya que el asesinato le fue inducido por los mismos dioses que, ambivalentes, ordenan la muerte de la adúltera Clitemnestra, pero no pueden obviar el castigo de tan abominable crimen.

Su rol de protector de las artes, a través de las nueve musas, lo demuestra como un claro ejemplo del espíritu creativo de los helenos. El espíritu contemplativo que busca en la belleza su alimento, tiene en este dios, que algunos consideran en sus orígenes como una divinidad mortal, un fundamento: la perfección del arte griego, al menos desde su constante búsqueda de armonía geométrica, es el resultado de una inspiración apolínea. El dios construye en la mente, en la psiquis griega, un ideal que represente la expresión de la juventud; la juventud como momento de máxima expresión de la belleza física, esa juventud que Apolo luce en sí.

No debe parecer extraño, entonces, que la música le esté consagrada: siendo un arte mesurado, que matematiza sus tonos según Pitágoras, se convierte en arte lejano, o de alejamiento. El teatro, que tendrá en Dionisio su divinidad protectora, requiere del éxtasis, del involucramiento del cuerpo.

Artemisa, hermana de Apolo, es su contrapartida femenina. Como el dios de las musas, esta diosa también aparece lejana. "*La reina de las ásperas montañas*" como la llaman Esquilo y Aristófanes, o "*la reina de los animales salvajes*" como la denomina Homero en la Ilíada (canto 21, v. 470) es quien cuida de los espacios agrestes y de su fauna. Baste recordar que su enojo, que se nos relata en la Ilíada, ante la muerte de un ciervo, provoca el atraso de la expedición conducida por Agamenón. Ello derivará en el sacrificio de Ifigenia, la pequeña hija del rey de reyes, como forma de recibir el beneplá-

cito divino, y con ello los buenos vientos que la flota requiere para llegar a las costas de Troya.

Un rasgo característico de la lejana presencia de la diosa son las aves migratorias, que regresan en primavera a las costas griegas, y su advocación de Artemisa ortigia (codorniz, ave que le estaba dedicada) revela tal característica. Y otro rasgo más notorio de esta cualidad de apartamiento es el uso del arco, con "*el que hiere de lejos*", de acuerdo con los himnos homéricos.

Se la denomina "Lucífera", por lo que su relación con la luna se va volviendo con el correr del tiempo un símbolo propio.

En la antigüedad se le hicieron sacrificios humanos, de los que quedó la costumbre en Atenas de arrojarse en su templo los cuerpos de los ajusticiados y las sogas que habían utilizado los suicidas, como sostiene Plutarco.

Su relación con los alumbramientos y con los dolores del parto quedan marcados en los epítetos que se le agregan: Lekhó, Lokheia, que hacen referencia al lecho matrimonial, y por ende a la procreación. Tal función maternal es un agregado posterior, que se va haciendo patente a medida que la diosa pierde su naturaleza salvaje si se quiere.

A pesar de su virginidad, que mantuvo gracias a un pedido hecho a su padre Zeus cuando tenía sólo tres años, Artemisa era venerada en Éfeso en su segunda acepción como esposa de varón, una especie de divinidad orgiástica muy popular.

Si en Apolo, la libertad es analizada como expresión del espíritu, en Artemisa lo es de la libertad física, una libertad que se vale de la virginidad como si no entregara de ninguna manera su misma esencia femenina. Diferente en todo de Hera o de Afrodita, Artemisa se acerca a su hermano Apolo para alejarse del contacto cercano con los humanos.

Dionisio será nuestro próximo dios en estudio. Sostiene Arnold Toynbee[82] que, ante la insatisfacción que la religión olímpica despertó en ciertas capas de la sociedad desde la instauración de la religión como instrumento político de las ciudades:

> "[..] *las necesidades que los esclavos y las mujeres tenían de una compensación psicológica puede medirse por la tenacidad con que continuaron celebrando ritos del culto de la naturaleza que, en los calendarios litúrgicos de los estados-ciudades, habían quedado desplazados primero por el culto del panteón olímpico y luego por*

82 Toynbee, Arnold J. La civilización helénica Buenos Aires, EMECÉ. 1960. Pág. 67.

el culto de la diosa tutelar de cada estado-ciudad. Pero esos despreciados cultos de la naturaleza no daban satisfacción suficiente y la necesidad aún insatisfecha labró la fortuna de los misterios eleusinos indígenas y del culto importado del dios tracio de la naturaleza Dionisio, alias Baco."[83]

Este dios resulta una importación marcadamente oriental. Protector y promotor del vino, sustancia innegablemente narcótica en ciertos casos, se debe a Dionisio su introducción en Grecia, según todos los relatos que a él se refieren. Sus sacerdotisas, que entraban en éxtasis de naturaleza orgiástica, recordaban el íntimo origen cuasi animal de su dios; él favorecía a la naturaleza, las cosechas, la fertilidad, y sus rituales quedaron grabados en los posteriores pormenores de la comedia, donde se recordaba a través de los trajes de sus personajes el origen animal de los ritos dionisíacos. Pensemos en los nombres de algunas obras del genial Aristófanes, y tendremos ejemplos vívidos de esta influencia.

De acuerdo con los relatos que narran su origen, Dionisio fue engendrado por Zeus, y raptado por orden de su esposa Hera. Los titanes se encargaron de tal trabajo; para completar su tarea despedazaron al recién nacido, hirvieron las partes en un caldero y, como resultado de su sangre vertida, surgió de la tierra un granado, que sería símbolo de este dios dos veces fecundado, ya que Rea, madre de Zeus, reunió los pedazos, y Zeus lo incorporó a uno de sus muslos hasta que volvió a nacer. Luego fue dado en cuidado al rey Atamante y a su esposa Ino, quienes para ocultarlo de la ira de Hera lo criaron con prendas femeninas entre mujeres. Pero la diosa descubrió el ardid y, como castigo a los mortales que se atrevieron a desoír su odio por el dios, los enloqueció. Por orden de Zeus, Hermes transformó a Dionisio en cabra, y lo dio en guarda a unas ninfas que lo criaron en una cueva del monte Nisa, en el Helicón. Allí se cree que descubrió el vino, uno de sus atributos más renombrados. Ya adulto, Hera lo aceptó, aunque con reservas por su aspecto femenino, y lo envió en viaje por el mundo en compañía de Sileno –su

83 Si la religión dionisíaca fue una imposición que las tiranías decidieron como una forma de instaurar un dios popular, no heroico, y por ende no representativo de la aristocracia, resulta una hipótesis singular que tiene sus fundamentos en los hechos de la política reformista del siglo VI. Pisístrato en Atenas establece la representación teatral, basándose en los rituales de este dios campestre, a quien están dedicados los festivales y a quien tienen como dios tutelar. En este sentido resulta muy interesante Historia del espíritu griego, de Wilhelm Nestle, una obra clásica a la hora de realizar un recorrido intelectual por los aspectos filosóficos y culturales de la civilización griega.

preceptor-, los sátiros y las ménades, que se convirtieron en sus compañeros y discípulos a la vez.

En sus muchos viajes, Dionisio aprovechó para establecer su propio culto. El mito, tal como hemos podido comprobar, se basa en su doble nacimiento, en sus múltiples transformaciones, lo que lo convirtió en un dios que bien sabía lo que era morir y renacer. Podemos conjeturar que sus rituales ligados a la fertilidad coinciden, naturalmente, con los procesos de siembra y cosecha, que están íntimamente ligados a las estaciones del año. Muere en invierno, renace en primavera.

Del siguiente himno, podemos deducir algunos de sus atributos, así como el culto que se le rendía y que estaba en relación con el éxtasis que sus ceremonias y festividades auspiciaban, ceremonias que cobraron mayor importancia a medida que la religión olímpica no satisfacía las demandas de un pueblo que recurrió, entonces, al éxtasis báquico como un paliativo ante la religión oficialmente instituida por las polis democráticas[84]:

Himno a Dioniso

Cantemos al rey que gusta del grito de Evohé, el Taurino,
de cabellera abundante, rústico, digno de ser cantado, de hermosa figura,
de Beocia, estruendoso, báquico, con cabello adornado de racimos,
gozoso, rico en fecundidad, matador de gigantes, rico en risas,
nacido de Zeus, engendrado dos veces, nacido dos veces, Dioniso,
Evio, de espesa cabellera, de hermosos viñedos, que excita a las orgías,
celoso, muy colérico, receloso, que procura bienes envidiables,
mitigador, bebedor, de voz agradable, seductor,
portador de tirso, de Tracia, miembro de un tiaso, de corazón de león,
vencedor de la India, amable, de corona de color violeta, el Taurino,
que participa en el festín, provisto de cuernos, ceñido de hiedra, ruidoso,
de Lidia, dios del lagar, que hace olvidar las penas, que disipa las preocupaciones,
iniciador (en los misterios), el que inspira, dador del vino, que toma mil formas,
el dios de las fiestas nocturnas, pastoril, vestido con piel de cervato,
con túnica de piel de cervato,
que lanza una jabalina, común a todos, dador de comensales, de rubia cabeza,
propenso a la cólera, de corazón impetuoso, que mora en las montañas umbrosas,
que frecuenta las montañas,
gran bebedor, errante, ceñido por muchas guirnaldas, que preside festines abundantes,
que destruye la razón, tierno, que se retuerce bailando, vestido con piel de oveja,

84 Lesky, Albin. La tragedia griega Editorial labor. Barcelona, 1970. Pág. 98.

saltarín, sátiro, hijo de Sémele, vástago de Sémele,
alegre, de mirada de toro, destructor de los tirrenos, presto para la ira,
que asusta con sueños espantosos, húmedo, dios del himeneo, que habita en los montes,
apasionado por los animales salvajes, temible, que gusta de sonreír, vagabundo,
de cuernos de oro, gracioso, que relaja la mente, de mitra de oro,
que extravía el alma, embustero, aficionado al ruido, que desgarra el alma,
maduro, feroz, alimentado en las montañas, que hace ruido en las montañas.
Cantemos al rey que gusta del grito de Evohé, el Taurino.

La variedad de rituales de las que es objeto Dioniso, auspició la existencia de una cantidad de sacerdotisas como las bacantes o las ménades, inspiradas por el delirio báquico. La fuerza ritual de este dios era tal, y su mito tan rico en sentidos, que se puede hablar de una religión dionisíaca aparte de la olímpica.[85]

Hermes es un dios muy experto en robos, razón por la cual es patrón de los ladrones, y muy hábil en engañar. Como inventor del trueque es protector de los comerciantes, a quienes también, con cierta malicia, puede achacarse el arte del engaño. Aristófanes lo describe con todos esos rasgos, añadiendo, además, el de glotón. Es también el dios de la elocuencia, como inventor de la palabra y de las lenguas. También se le atribuye la invención del alfabeto, y ése puede ser el origen de las representaciones iconográficas de Hermes educando al Amor junto con Afrodita, muy frecuentes en el Renacimiento. La *Paz* de Aristófanes ofrece un magnífico retrato de este dios y de su comportamiento pragmático y hábil, veleidoso y cambiante en pro de sus intereses. No es casualidad que Ulises sea bisnieto suyo.

Algunos aspectos característicos del mito de Hermes:

a. Inventor de la palabra y de las lenguas

"Antes, los hombres habían vivido durante muchos siglos hablando una sola lengua. Pero después que Mercurio –Hermes, en la mitología griega- *interpretó las lenguas de los hombres, por lo que es llamado hermeneutés, esto es, intérprete. Surgió la discordia entre los mortales, lo que no gustó a Júpiter* –Zeus, en la mitología griega-." Higino, Fábulas, 143.

85 Cfr. Detienne, Marcel La muerte de Dyonisos Península, 1982, y Dioniso a cielo abierto Gedisa, 2003. Otto, Walter Dioniso. Mito y culto, Siruela, 1997. Sobre los rituales femeninos, cfr. Bruit Zaidman, Louise "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades" en Historia de las mujeres 2 **La antigüedad** Rituales colectivos y prácticas de mujeres (Ed. Georges Duby – Michelle Perrot) Taurus, 1993.

Su principal función es la de heraldo de Zeus y de los dioses en general, como, por ejemplo, cuando tiene que notificar a Paris que ha de juzgar la belleza de las tres diosas. O bien cuando es enviado por Zeus ante Plutón para que haga volver a Perséfone. Muy similar es la función de guiar o acompañar a mortales o inmortales, como cuando ayuda a Príamo a rescatar el cuerpo de Héctor. También tiene la función de llevar las almas al Hades; es entonces Hermes Psicopompo.

b. Mensajero y recadero de Zeus

"Realmente a grandes penas dio comienzo el día en que el hijo de Maya y Zeus llegó al valle del Ida conduciendo el carro de tres caballos de las divinidades, el de hermoso yugo, equipado para la odiosa disputa de belleza, hacia las moradas del boyero, cerca del joven pastor solitario", como sostiene Eurípides en Andrómaca, versos 274-281.

c. Hermes acompaña a Príamo a la tienda de Aquiles

Zeus al verlo se apiadó del anciano, y al instante miró a su hijo Hermes y le dijo: «¡Hermes! Ya que tú eres a quien más gusta escoltar a los hombres, anda, ve y a Príamo a las cóncavas naves de los aqueos conduce, de manera que no lo vea ni lo advierta ninguno de los dánaos, hasta que llegue a presencia del Pelida». Así habló, y no desobedeció el mensajero Argicida. Al momento se ató bajo sus pies las bellas sandalias. Cogió la vara con la que hechiza los ojos de los hombres que quiere y despierta también a los que están dormidos. Con ésta en las manos, echó a volar el vigoroso Argicida. Al instante llegó a Troya, y comenzó a andar, tomando la figura de un joven príncipe. El benéfico, saltando sobre el carro y los caballos con presteza asió en las manos la fusta y las riendas e inspiró noble fogosidad a los caballos y a las mulas. Al llegar a las fortificaciones de las naves y a la fosa, ya los guardias comenzaban a ocuparse de la cena. El mensajero Argicida vertió el sueño sobre todos ellos sin excepción; luego abrió las puertas e introdujo a Príamo y llegaron a la tienda del Pelida. Hermes se apeó del carro a tierra y exclamó: «¡Anciano! soy Hermes. Mi padre me ha enviado para que te diera escolta».[86]

Es objeto de veneración ya en el mundo micénico, donde, como otros dioses, recibe ofrendas. La región de Arcadia, en la península del Peloponeso, es la sede principal de su culto; sobre todo en la ciudad de Feneo, cercana al monte Cilene, donde cuenta la tradición que nació. En la misma región se sitúa la leyenda de la matanza de Mírtilo a manos de Pélope, que está en el origen del culto a Hermes. Se veneraba a Hermes además en los gimnasios y

86 Homero. Ilíada. XXIV.

palestras, junto con Hércules y Teseo, porque enseñó los ejercicios gimnásticos a los mortales. Pausanias menciona estatuas de Hermes en muchos templos y lugares de Grecia, entre otras la famosísima de Praxíteles. Pero quizá las representaciones de Hermes más frecuentes eran aquellas que estaban formadas por pilares de piedra rematados con el busto de Hermes con los atributos viriles y que solían estar en las encrucijadas de las calles. Tucídides cuenta que en la primavera del año 415 a. C. aparecieron decapitadas en Atenas y alrededores la mayoría de las estatuas de Hermes que había en las encrucijadas. Tal sacrilegio se le atribuyó a Alcibíades.

d. Culto a Hermes en Feneo.

> *"Este Geronteo es la frontera de la tierra de Feneo con la de Estinfelo. A la izquierda del Geronteo, caminando a través de la región de Feneo, están unas montañas llamadas Tricrena, y allí hay tres fuentes. En éstas dicen que las ninfas del monte lavaron a Hermes cuando nació, y por ello consideran las fuentes consagradas a Hermes, quien es representado como un varón barbado hasta el siglo V a. C. A partir de entonces aparece también como no barbado y con atributos de mensajero: pétaso o sombrero de ala ancha, sandalias aladas y caduceo o bastón de heraldo".*[87]

El siguiente dios a tratar es Poseidón, el hijo de Crono y Rea, fue devorado como sus hermanos por su padre y vomitado luego gracias a la estratagema ideada por Metis. Fue criado por los Telquines y por Cafira, hija de Océano. Aparece siempre unido a Anfitrite, de quien tiene un hijo, Tritón, y una hija llamada Rode. Tiene numerosa descendencia, fruto de sus innumerables uniones: de sus amores con Deméter tiene una hija, cuyo nombre no se puede pronunciar y se la llama señora o ama y el caballo Arión; de Toosa, a Polifemo; de Ifimedea, a los llamados Alóadas, Oto y Efialtes; de Halia, seis hijos y una hija, Rode, que da nombre a la isla de Rodas; de Tiro, Pelias y Neles; de Amimone, Nauplio; de Ascra, Éoclo; de Etra, Teseo; de Teófane nace el carnero de vellón de oro; de Mejanipe, Beoto y Eolo; de Alope, Hipótoo; con Medusa tiene a Crisaor y el caballo Pegaso; de una ninfa tiene a Quío y, en fin, innumerables hijos. Amó a Ceneo y a Pélope. Se le considera como origen de numerosas genealogías míticas. El carácter de sus hijos siempre es violento y terrible como el mar, y con gran frecuencia se le achaca la creación de toda clase de monstruos.

87 Grupo Tempe. Los dioses del Olimpo Alianza Editorial. Clásicos de Grecia y Roma. Madrid. 2001.

La isla llamada Rodas la habitaron los Telquines, que eran hijos del mar, y que, en compañía de una hija del mar llamada Cafira, criaron a Poseidón, a quien Rea había puesto a su cuidado.

De acuerdo con Diodoro Sículo, en *Biblioteca Histórica* V 55, entre otras aventuras amorosas, el dios del mar se unió a Anfitrite, hija a su vez de Océano, de quien le nacieron Tritón y Rode, que se unió al dios Helios. Según Apolodoro, Ovidio y Pausanias, el dios tuvo más hijos de otras uniones. Recordemos que Polifemo, y los cíclopes en general, son hijos de este dios. Se lo reconoce por ser el *Ennosigeo,* esto es, «el que conmueve la tierra», «resonante, batidor de la tierra»; *Prosclistio,* es decir, «el que baña o invade con olas»; «Hípico»*; Heliconio,* de Hélice, en Acaya; y «conductor del carro subterráneo».

Gobierna los mares, que ha obtenido luego del reparto del cosmos con su hermano Zeus y con Hades. Su cólera es temible, se enoja fácilmente y levanta tempestades: contra Ayax por haberse enfrentado a Atenea, contra Odiseo, por cegar a su hijo Polifemo; transforma en peñasco una nave de los feacios por auxiliar al mismo héroe; exige que Andrómeda sea ofrendada a un monstruo marino porque su madre había rivalizado en belleza con las Nereidas, entre otros tantos hechos que le endilgan su fama.

Cuando pensamos en la belleza, a la que los griegos dieron un lugar importante en su sistema intelectual, moral y hasta político, nos remitimos a una diosa en particular: Afrodita. Según Hesíodo, Apolodoro y otros mitógrafos, la diosa nació de la espuma que se formó en el mar cuando Cronos arrojó los genitales de Urano. El hecho de que surgiese desnuda de las aguas motivó que las púdicas Estaciones se apresuraron a cubrirla, hecho que inmortalizara Botticelli en uno de sus más famosos óleos. Los relatos aluden a que se estableció en Chipre, más exactamente en Pafos, donde se hallaba su más importante santuario. De allí su apelativo de "Cipris" que usaran los poetas de continuo.

Lo que convierte a esta diosa en un constante objeto de tentación es su ceñidor, del cual no se desprende jamás. Fue dada en matrimonio al dios del fuego, Hefesto, a quien le adjudicó tres hijos –Fobos, Deimos y Harmonía– que en realidad tuvo con Ares, el terrible dios de la guerra. Justamente con éste último fue hallada en flagrante delito por su esposo, tras envolver a los dos dioses en una red fina de bronce. Esto motivó que la diosa, a quien le estaba prohibida otra actividad más que hacer el amor[88], se entregara de

88 Hesíodo, Teogonía, 203-4.

incógnito a Ares, a Poseidón y a Dionisio, de quienes tuvo varios hijos. Conocida es su pasión hacia Adonis, el hermoso muchacho que nació de los amores entre Esmirna y su padre Cíniras de Chipre, por obra de la misma Afrodita como venganza porque la madre de Esmirna había dicho que su hija era más bella que la diosa. En lucha con Perséfone, quien crió al niño, Afrodita fue capaz de prosternar su divinidad ante Zeus para pedirle que le otorgase la compañía del joven al menos en los meses cálidos. Y sabemos que Zeus accedió a su pedido.

Su origen chipriota la relaciona con las divinidades antiguas de la cultura creto minoica; es una diosa de la era matriarcal, que se acomoda al nuevo panteón olímpico con la llegada de los varoniles dorios.

El "*terrible Ares*", como lo llama Sófocles en uno de los coros de su inmortal *Edipo rey*, es un dios sin rituales, del que se huye pues se le teme. Es dios de la guerra, y la guerra entre los atenienses, a quienes debemos buena parte de la literatura trágica, no era deseada, como sí lo era entre sus enemigos los espartanos. Sin embargo, el famoso Areópago lleva su nombre ya que el único juicio al que se presentó el odiado dios se llevó a cabo en ese lugar.

Además de sus amores con Afrodita –una de esas geniales manifestaciones de la perspicacia griega: unir el amor a la guerra– poco se puede decir de esta divinidad que ama la guerra más allá de una posible fidelidad hacia un bando determinado. Ares es la guerra, y en ella se divierte y de ella se alimenta. Poco importa quién sea el vencedor; lo único que interesa es que la guerra ocurra para que Ares reviva en la muerte de cada guerrero caído.

De Hefaistos algo ya hemos dicho. Es el herrero de los dioses, una profesión que para los pueblos antiguos era tenida en alta estima, pues de ellos brotaban las armas con las que batían los héroes. El hecho de que fuese cojo –como lo son sus pares de la mitología escandinava y de ciertas culturas africanas, como sostiene Graves– puede comprenderse en que si este personaje caía en manos enemigas o se escapaba para servir a otro bando con él se iba toda la tecnología de un pueblo.

Era hijo de Hera, pero por su fealdad la diosa lo expulsó del Olimpo, siendo criado por Tetis. Según algunos relatos, Tetis llevaba en cierta oportunidad unas hermosas joyas que fueron elogiadas por la esposa de Zeus, quien le preguntó por su autor. Tetis no pudo engañarla, y Hera se reconcilió con el dios cojo, a quien le instaló una fragua con veinte fuelles que trabajaban de día y de noche. Pero nada sabía Zeus de esto, hasta que descubrió al herrero y lo despeñó del monte sagrado, lo que lo hizo rodar por un día entero,

hasta que fue recogido en Lemnos. Después, Zeus lo admitió por segunda vez, y lo casó con Afrodita, como ya hemos visto.

De entre sus trabajos debemos considerar el famoso escudo que le hizo a Aquiles, luego de que Patroclo cayera con sus primitivas armas en manos de Héctor, y que fuera asombro de los héroes, según nos refiere Homero en la Ilíada. Hesíodo tiene una obra dedicada a elogiar otro escudo compuesto por el dios para Heracles, de parecida factura al del héroe de los pies ligeros.

Hestia, la diosa del hogar, permanece inmóvil en el Olimpo, al cuidado del hogar divino, por lo que sus leyendas son nulas. Sin embargo, su culto es muy importante en los hogares, donde el fuego sagrado le está dedicado. Era hermana de Zeus y de Hera, y a pesar de ser cortejada por Apolo y Poseidón, obtuvo de Zeus la virginidad eterna.

Última divinidad de la que nos ocuparemos, aparece Deméter. Paradojalmente, esta diosa tiene en sí una antigüedad mucho mayor que otros dioses aquí tratados. En su mismo nombre (De: Diosa; Méter: Madre) está el significado que encierra su origen: siendo la diosa madre, es diosa de los sembrados, lo que la une con los orígenes de todo ritual, fundamentalmente porque a ella se recurre para obtener buenas cosechas, desde los orígenes de la primitiva religión, antes de todo panteón organizado.

También protege a los novios, aunque ella no tiene pareja formal. Es madre de Koré, la joven muchacha de la que se enamoró Hades, y que fue llevada por éste al reino de los muertos, adonde la afligida madre viajó para recuperarla. De resultas de esto se llegó a un salomónico resultado por el cual Koré pasa seis meses en las profundidades del reino de Hades y seis sobre la tierra, que son los meses de la primavera y del verano, cuando la naturaleza, que de alguna forma pertenece a su madre, renace para la vida reproductiva.

¿Estos son todos los dioses enumerados en la mitología griega? En verdad, no. Si hablamos de posibles dioses olímpicos, tal vez en estos nombres hallemos los más representativos, pero la necesidad de cubrir los espacios de la vida con divinidades que protegieran cada aspecto de la manifestación, así como cada arte o trabajo humanos, dieron existencia a dioses cuyas esferas de dominio son variantes o inexactas, como ocurre con Hécate, quien en un principio aparece como descendiente directa de los Titanes, con atribuciones amplias, como la de otorgar a los hombres la victoria en las batallas, la elocuencia en las asambleas, la buena fortuna en los juegos, para quedar prácticamente reservada a quien preside la magia y los hechizos, tal como la vemos en ciertas tragedias, como la Medea de Eurípides. Por otra parte,

la misma Medea aparece como sobrina de Circe, a quien se reputaba como hija de Hécate.

Tales evoluciones en la suerte de ciertos dioses es posible que se encuentren explicadas en que ciertos dioses antiguos, sobre todo diosas, muy ligadas a la primitiva religión pre-doria, mantuvieron un espacio ante el nuevo régimen impuesto por los dioses de los triunfadores o conquistadores, aunque cediendo parte de sus cualidades a los vencedores.[89]

Otro caso es el de Pan, un dios de origen Arcadio mitad humano mitad animal, que conduce a los pastores y rebaños, y que se lo adopta en el Olimpo por obra de Hermes. Su nombre es claramente sospechoso, ya que Pan en griego significa "todo", por lo que se lo ha relacionado con la idea de que en sus remotos orígenes, este dios aún no evolucionado hacia una forma totalmente humana, era protector de todo, naturaleza y hombre, guardando en su forma medio zoomórfica la unidad que las primitivas especies debieron tener. Los dioses primitivos también tenían imágenes animales, que fueron evolucionando hacia manifestaciones más cercanas con lo humano.

En cuanto a los dioses subterráneos, además de Hades -su rey y hermano de Zeus-, encontramos a Cronos que gobierna el Elíseo, una región de eterna felicidad donde los que allí llegan pueden elegir volver a la tierra, y si retornan tres veces al Elíseo parten a la isla de los Bienaventurados, morada eterna para su descanso. Pero estas disposiciones espaciales en el otro mundo sin duda son agregados posteriores que la primitiva religión griega desconocía, y que tiene su origen en la cosmovisión oriental de un Paraíso –Pardes en persa– para las almas de los hombres buenos. En su origen –pensemos lo que nos relata Homero– la religión griega sólo contó con el Hades adonde van a dar las sombras de los muertos, sin premios ni castigos alguno, y sólo alimentadas de sangre para despertar momentáneamente de su sueño eterno.

A Hades lo acompaña su fiel esposa Koré o Perséfone, quien tiene por amiga a Hécate para sus aventuras en la magia.

Además, en el Érebo, otro espacio del más allá, están las Furias, Tisífone, Alecto y Mégera, que son más viejas que Zeus, y que tienen por función castigar a aquél que ofenda a un anciano, a un hijo que ofende a sus padres, a un huésped que maltrata a su anfitrión. Como podemos ver, las Erinias, tal su nombre más teatral, cuidan de principios ligados a la convivencia más primitiva, y por ello son quienes persiguen despiadadamente a Orestes, tras

89 Agreguemos a esto que, según Ovidio en sus "Metamorfosis", Hécate tiene tres cuerpos y tres cabezas: de león, de perro y de yegua, lo que nos habla a las claras de su naturaleza zoomórfica muy anterior a la de los dioses antropomórficos del panteón homérico.

asesinar a su madre Clitemnestra. Como diosas de sangre, se ven recluidas, aunque no sin poder, en los fondos del otro mundo. Tanto se las temía que no se las llamaba por sus nombres, sino por el de Euménides, "las bondadosas", como un eufemismo para aplacar su ira. Su aspecto era, por otra parte, terrible: tienen cabezas de perro, cuerpos negros como el carbón, alas de murciélago, ojos inyectados en sangre, y sus cabelleras son serpientes. No debemos confundirlas con las Gorgonas, que también eran tres, Esteno, Euríale y Medusa, y que vivían no lejos de las puertas del Hades, aunque sólo dos de ellas eran inmortales, como bien sabemos, por el final que Perseo dio a Medusa. La cabellera de serpientes era un atributo común a todas.

Finalmente, este camino hacia la profundidad, nos lleva al Tártaro, el confín de los confines. Allí se hallan encerrados los titanes, desde los tiempos del reinado de Urano. Suele ser el lugar mencionado para amedrentar cualquier posible rebeldía contra Zeus, ya que los mismos olímpicos temen ser enviados al desgraciado sitio que cuidan tres gigantes, Gies, Coto y Briareo.

Tal vez toda esta superposición de estadios infernales nos parezca un abigarrado procedimiento de asimilación de diferentes orígenes. Las antiguas creencias de los diferentes pueblos que ocuparon la Hélade sin duda pusieron en aprietos a los mitógrafos. Conciliar las diferentes creencias o leyendas debió dar como resultado este extraño mundo de capas superpuestas; un Hades común, un Elíseo para los elegidos, de cierto sabor oriental, un Érebo para ciertas fuerzas oscuras, un Tárato para los condenados por la ira de Zeus y sus ancestros. O, tal vez, el resultado de una reflexión sobre el destino que los hombres se merecerían, tanto por ser buenos, como por ser malos, cuando habían pisado esta tierra. Premios y castigos diferenciados. Una evolución hacia una moral que los olímpicos no estaban, aún, en condiciones de considerar, y que la filosofía comenzó a plantear, en el siglo V, como forma de separar las buenas acciones de las que no lo son.

Mito y religión

Para los estudiosos de la religión y del mito, ambos términos plantean, en Grecia y en otras civilizaciones, muchos interrogantes. Que el mito sea una manifestación de la creatividad individual o social, ligada a relatos de dioses y/o héroes, expone al estudioso ante un inconveniente: ¿Deriva la religión del mito? ¿Es el rito resultado de ciertos mitos?

La religión griega, ya lo hemos dicho, carece de revelación. Tal característica convierte a la religión griega en un objeto muy diferente de las religiones

orientales que, en muchos casos, se basan en textos revelados, al cuidado de castas sacerdotales a las que les está reservado el estudio y el cuidado de tales textos. En el caso de la religión griega, específicamente, la religión parece haberse construido sobre dos moldes claros: la tradición familiar, de tribu, que auspicia ritos a divinidades luego devenidas locales; la religión panhelénica, que podemos considerar fruto de los poemas homéricos y hesiódicos, establecida como religión común a todos los helenos, como también se consideraban ciertos ciclos míticos (La Guerra de Troya, Las peripecias de Odiseo, Los Argonautas). En las polis, la religión fue cobrando fuerza oficial, hasta llegar con sus rituales y fiestas a organizar la vida cívica, para integrar al ciudadano a la vida comunitaria. Sin embargo, la multiplicidad de sacerdotes no unificados en una institución común permite resaltar la heterogeneidad religiosa que aún permanecía como cualidad fundamental en la sociedad helénica posterior al siglo V. Ese carácter distintivo de la religión griega se lo debemos al mito, a su plasticidad creativa, a su falta de homogeneidad narrativa que lo vuelve vivificante. El hecho de que las divinidades griegas sean tan "cercanas" al hombre, y no sujetos abstractos de un modelo idealista, convierte a la religión griega en un producto sumamente particular. La proximidad de los dioses, observemos los poemas homéricos por caso, determina una cierta consanguineidad con los seres humanos que, para afianzar su status o su origen, retrotraen su genealogía a un dios, o a un semidiós, que los ha signado como sus descendientes. El rito en esos casos está enraizado en la propia historia familiar (pensemos en los Alcmeónidas de Atenas, con los que se entronca Pericles), y deviene culto ciudadano en tanto el héroe o semidiós ritualizado protege a la ciudad. Por ello la creencia en los dioses para el pueblo griego lejos está de ser un hecho de fe; es una necesidad para reconocerse como griegos, un ejercicio de identidad como pueblo.

La relación entre el mito y la política, a la que ya hemos hecho mención en el capítulo I, es otro tema importante. Los ritos, fiestas y cultos de la polis son reconocidos o instituidos oficialmente e, inevitablemente, cobran un trasfondo ideológico que los convierte en elementos de mancomunión política, de manipulación por parte del poder. Esto queda muy claro con el ejemplo que nos ofrece el rito a los Tyrannoctones, analizado muy exhaustivamente por N. Loraux[90], rito institucionalizado durante la Guerra del Peloponeso y que exalta a los asesinos de Hiparco, Tirano de Atenas a fines del siglo VI, como una forma de rememorar la supuesta revuelta contra la

90 N. Loraux. Mito y Política en Atenas. Nacido de la tierra. El cuenco de plata. 2007. PP. 103 129.

tiranía por parte de dos ciudadanos, Harmodio y Aristogitón. La lectura que Tucídides revela en su famosa Historia de la Guerra del Peloponeso en el libro VI, pone de manifiesto que el citado magnicidio no tuvo móviles políticos, sino románticos, lo que fue desechado por las autoridades atenienses para instaurar un ritual que les significaba conveniencia patriótica en momentos de guerra.

Tengamos muy en cuenta que el ritual, al menos una de sus manifestaciones más notables, se encuentra narrado por un mito. En la Teogonía, Hesíodo nos narra cómo Prometeo, el salvador de la humanidad, establece el rito de la quema de las reses. El lazo que se establece entre los hombres y los dioses queda ratificado a través de una ceremonia que inmola una víctima, muchas veces con finalidad expiatoria por un error humano cometido contra los dioses.[91]

Esto nos lleva a recordar que la religión griega, con su carácter falto de dogmas y de imposiciones éticas, se basa en tres premisas fundamentales que hacen a la existencia de sus ritos: la adivinación, de la que sus variados oráculos es prueba, la propiciación, que establece rituales para que la voluntad divina sea favorable a los hechos humanos, y la expiación, como sacrificio ante una acción opuesta con el deseo divino. En los mitos heroicos encontramos ejemplos de cada una de estas facetas del ritual. Así, la inmolación de Ifigenia a manos de su padre para apaciguar el enojo de Artemisa y devolver los vientos favorables que conduzcan las naves hacia Troya, es un ejemplo de expiación, y a la vez de propiciación; o los sacrificios hechos por Tiresias durante los hechos ocurridos en Tebas para auscultar a Apolo lo son de naturaleza adivinatoria.

La costumbre de expulsar por votación a un ciudadano a quien se considerase peligroso para la vida cívica, institucionalizada con las reformas de Clístenes a comienzos del siglo V, tiene su justificación en el mito de Edipo. La expulsión del culpable, del "miasma", del "fármacos", asegura a la ciudad el equilibrio de sus fuerzas. Notemos que en el democrático siglo V, este recurso se cubre de manifiestos intereses políticos, no siempre utilizados a favor de la vida comunitaria, sino como una decisión arbitraria tomada contra un ciudadano opuesto a cierto poder; las banderías partidarias acallaban así, a sus oponentes.

91 Ver, en este caso, El chivo expiatorio, de René Girard, Anagrama, 1986; del mismo autor: La violencia y lo sagrado, Anagrama, 1998; MIASMA: pollution and purification in early Greek religión, de Robert Parker, Clarendon Press, 1983.

Recordemos, entonces, nuestra definición de mito y sus alcances, para relacionarlo con el desarrollo religioso griego: Mito es un relato anónimo sobre el origen del universo, sobre las peripecias y muerte de un héroe o estirpe familiar, sobre el origen e historia de los dioses (Teodicea). El rito, como tal, es un producto posterior al mito; ciertos mitos han deparado ritos para celebrarlos o conmemorarlos. Los mitos cosmogónicos, en un tiempo sin tiempo, tienden a expresar lo inexpresable, el intento por definir lo numinoso (En ese sentido, lo simbólico metafórico de lo que ya habláramos). La construcción mítica del mundo está inmersa en una lógica diferente de la lógica científica, pero no por ello falta de orden. El saber mítico no se parcela en disciplinas, como la ciencia. Es antidogmático, característica que su oralidad ha manifestado básicamente. Esto lo vuelve maleable, plástico. Sus fines son:

a. Aporta tranquilidad frente a lo monstruoso.
b. Ordena el caos originario.
c. Sacraliza las acciones que como objetos de nuestro microcosmos son reflejo del macrocosmos.
d. Autoriza su revisión constante.
e. Patentiza la presencia divina en el mundo humano.
f. Su estructura cíclica reintegra al origen (no aleja hacia una historia lineal de salvación).
g. Se alimenta de otros mitos.
h. Desarrolla una simbología posterior.
i. Considera al ser humano como parte de un relato que no lo justifica, sino que lo toma como espectador de lo manifestado.
j. Sólo se cristaliza cuando se vuelve arte, o es objeto de interpretación filosófica.
k. Categoriza las relaciones entre los seres humanos, los dioses y los héroes.
l. Preserva un sentido aristocrático del orden político institucional.
m. Encierra un cierto mensaje pedagógico.

Capítulo V: La herencia del helenismo

La cultura griega, la herencia que dejó ese pueblo complejo y tan singular en muchos aspectos, ha tallado nuestra actual cosmovisión. Nada nuevo decimos con esto; bien sabemos que la filosofía, el teatro, la matemática analítica, y otras disciplinas que hoy nos resultan habituales tienen su origen en la curiosidad helénica. En primera instancia estaríamos tentados de creer que tal influencia se debe, fundamentalmente, a que en el siglo IV Alejandro de Macedonia extendió los confines del dominio político griego hasta el río Indo, hasta el Egipto agónico de los faraones, arrasando con imperios que antes tuvieran a mal traer a las débiles y siempre desunidas polis, como el poderoso imperio persa. Sin embargo, si observamos el poco tiempo que duró la unidad imperial macedónica, ello no parece tan importante, como sí lo fue la impronta cultural, si se me permite el término, que dejó la conquista helénica en ese avance territorial. Por supuesto que esa invasión también significó una enorme influencia oriental sobre la cultura propia, una enorme influencia en todos los ámbitos, como lo demuestran la cantidad de dioses importados a los que se sintieron tentados de reconocer los nuevos griegos del imperio alejandrino. Aunque esa influencia no era nueva.

Desde el siglo XVIII, los estudiosos de la antigüedad greco-latina sintieron por la cultura helénica tal admiración que la juzgaron un milagro, un hecho maravilloso fuera de todo parangón reconocible. Sin embargo, la cultura helénica tal como la concebimos es el producto de un proceso de influencias de muchas culturas; no olvidemos que la ciencia y la filosofía nacen en las polis orientales de la Grecia jónica, como Mileto, Pérgamo, Éfeso, que se mantenían en estrecho contacto con los vecinos bárbaros de los imperios

babilónico, persa, caldeo, y de las civilizaciones hebrea y fenicia, cada una de ellas con sus aportes en algún área específica. Por ello no hablamos de un milagro, sino más bien de una genialidad de los griegos, al modo como lo sostiene Rodolfo Mondolfo:

> "[...] *creación estupenda, con la que toda posteridad tiene su deuda imborrable y siempre renovada. No hay en la historia otro ejemplo de un influjo espiritual tan extenso, profundo y repetido como el de la cultura helénica. Desde el momento en que Horacio reconocía que la Grecia, conquistada militarmente por los romanos, había conquistado espiritualmente a su inculto vencedor y le había hecho el don incomparable de sus artes, todo pueblo y toda época culta han debido confesar su vinculación con la Grecia antigua, y su dependencia de ella."*[92]

O el arrasador concepto vertido por Jaeger en su célebre ***Paideia***:

> "[...] *por mucho que estimemos la importancia artística, religiosa y política de los pueblos anteriores, la historia de lo que podemos llamar 'cultura' en nuestro sentido consciente, no tiene su comienzo sino con los griegos".*[93]

El tiempo de madurez cultural para los humanos parece haberse desarrollado en el momento de máxima expansión del espíritu griego. La filosofía jónica, luego racionalizada en Atenas; la retórica siciliana; la ciencia de sus colonias; el teatro ático; la filología alejandrinas y pergamenas; la conservación de fuentes escritas siempre revisadas en innúmeros escolios críticos, demuestran a las claras un incansable deseo por profundizar el saber, por volverlo claro, por sistematizar su estudio, por no dejar nada librado al azar de la ignorancia. Un afán de ordenar el conocimiento que la modernidad heredara; un deseo de volver científico lo que era meramente intuitivo.

La civilización que se desarrolló y nació en las polis helénicas tuvo, sin embargo, sus límites en las mismas polis, ya que las constantes guerras entre ellas determinaron su suicidio, su imposibilidad de desarrollar una unidad macropolítica que permitiese el establecimiento de una estructura sobre la cual construir el modelo de una sociedad más allá de los límites de la polis. Tal vez, el principio de autonomía que tanto orgullo diera a los antiguos griegos, fuera el elemento que impidiese la concreción de tal idea.[94] A pe-

92 Mondolfo, Rodolfo. El genio helénico Editorial Columba, Buenos Aires. 1956.

93 Jaeger, W. Paideia. México. F.C.E. vv.ee.

94 Kitto, H.D.F. Los griegos EUDEBA. Buenos Aires. Vv.ee.

sar de la enorme campaña realizada por el macedonio Alejandro Magno para extender los límites de la conquista griega hacia Oriente y África, sus herederos desmembraron el inasible imperio en tres partes, lo que volvió a dejar al desnudo la imposibilidad de establecer una unidad que diese fuerza a las geografías obtenidas; el sino de las polis, su extremo individualismo, que había sido también el sino de sus derrotas intestinas, carcomía ahora esa unidad.

La exportación de la cultura helénica, que los historiadores del arte denominan alejandrina, no significó, por otra parte, una simple imposición. Los griegos fueron, como en muchas oportunidades otros pueblos, conquistadores conquistados. Siglos hacía que la cultura egipcia, la cultura babilónica, persa y fenicia venían dando a la Hélade sus productos culturales, que ésta reelaboraba, como para adecuar los alcances de los conocimientos adquiridos a su propia idiosincrasia. Al llegar a las puertas de la India, los griegos se encontraron en contacto con civilizaciones tan desarrolladas en muchos aspectos que no pudieron extraerse del influjo oriental. La deificación de Alejandro, su imagen de emperador más cercana a los antiguos monarcas persas que a los antiguos reyes griegos, es una demostración de esto. El zoroastrismo en Persia, y el budismo en la India ya estaban firmemente en desarrollo; tales emprendimientos doctrinales debían ejercer influencias nuevas en la siempre ávida curiosidad helénica. Las primeras manifestaciones de estas influencias que se abrieron paso en Grecia son el culto de la diosa anatolia Cibeles, la Gran Madre, y el culto de la diosa egipcia Isis, la esposa del martirizado Osiris, dios de la vegetación, símil del también descuartizado Dionisio. Con la expansión del imperio romano hacia ese mismo Oriente, dos cultos más se sumaron a la tan permeable avidez griega: el culto del dios iranio Mitra, que se castigaba a sí mismo, y el culto del dios de la tormenta de la ciudad siria de Dolique, "*que ejercieron una atracción especial en los soldados profesionales del ejército permanente del principado de Augusto.*"[95]

A partir del siglo III a. C. la religión griega comenzó a sufrir el influjo de dos enormes sistemas filosóficos surgidos de sus propias entrañas: el aristotelismo y el estoicismo, que con sus postulados empíricos desde un punto de vista científico colaboraron con el desarrollo de una astrología mística, la que derivaría en un sistema de carácter adivinatorio, tomados de las religiones egipcia y mesopotámica. Si nos detenemos en el concepto de alma que auspiciaron los estoicos, quienes definieron su naturaleza como una substancia ligera de orden ígneo, podemos comprender mejor la aparición de los

95 Toynbee, A. La civilización helénica EMECÉ. Buenos Aires. 1960. Pág. 224.

lugares de castigo infernales, que hasta el momento eran inexistentes para la mentalidad griega, o sólo reconocidas por la cosmogonía órfico-pitagórica. El platonismo, que había pergeñado toda una geografía subterránea en las cavernas de la Tierra con sus ríos terroríficos –Aqueronte, Flegetonte y Cocito– fue también humus nutriente para las nuevas concepciones. Heraclides del Ponto, un discípulo de Platón, desarrollaría toda una escatología para el alma individual que ascendía a los cielos, lo que auspiciará las muy conocidas, posteriormente, empresas de descenso a los diferentes niveles de la manifestación divina. La comedia dantesca, en el siglo XIII, no es más que el resultado de largos siglos de escatología, en la que se vieron empeñadas las tres religiones más desarrolladas en los primeros siglos: el cristianismo, el judaísmo y el platonismo. La astrología helenística, que tuvo en Claudio Tolomeo su más importante representante, se basa en los aportes mesopotámicos, que consideraban a la geografía astral como un espacio en movimiento, frente a la estática Tierra, sobre la que actuaban los citados astros. Sus investigaciones llegaron hasta la India, y se puede considerar que tal sistema, hasta que la Reforma le quitara el estatuto de ciencia, en el siglo XVI, formó parte del saber reconocible y prestigioso del Renacimiento.[96]

La magia helenística, que aún espera un estudio profundo, condensa una gran cantidad de invocaciones, signos, encantamientos, amuletos, maldiciones e himnos, así como recetas y fórmulas mágicas que se conservan en los llamados "papiros mágicos", escritos en griego y en lengua egipcia demótica. La superstición en los siglos II y I a. C. alcanzó niveles de popularidad importantes; la religiosidad quedó prácticamente reservada a estos trabajos de disciplinas oscuras, como lo revela la misma literatura de la época: "Las metamorfosis" o "El asno de oro" de Apuleyo, dan cuenta de una fascinación muy notable por estas prácticas herméticas.[97]

La taumaturgia, practicada por una gran cantidad de maestros a lo lago de esos siglos, no es de origen griego, pero con el helenismo logra su máxima expansión. Estos maestros, iniciados en supuestos arcanos metafísicos, capaces de realizar milagros a los ojos de sus creyentes, fueron la base de la concepción del *"theios aner"* el hombre divino, que con alguna influencia

96 Eliade, M. y Couliano I. Diccionario de las religiones Paidós Orientalia. Barcelona. 1992.

97 Así leemos en un papiro, como ejemplo: "*Yo te conjuro a ti por el dios Yabo, vuelve el corazón de fulana, hija de mengana, hacia fulano, hijo de mengano, por orden de Iao, Masceli Mascelo, Fenucentebao, haz que fulano, yo, encuentre la convivencia con ella…*" Textos de magia en papiros griegos Gredos. Madrid. 1987. (Traducción de J.L. Calvo Martínez y M.D. Sánchez Romero).

pitagórica y egipcia pusieron las bases de la divinización de los maestros. Apolonio de Tiana, en el siglo I d. C. puede ser considerado un excelente ejemplo de estos varones divinos. Esta concepción dio paso a una nueva disciplina, la Teurgia, una ciencia sagrada que enseña cómo invocar a los dioses y sacar provecho del trato con ellos. Los "Oráculos caldeos", escritos en el siglo II por Julián el Caldeo y por su hijo Julián el Teurgo, son el documento más interesante de esta práctica que halló una favorable acogida entre los neoplatónicos, como Porfirio y Miguel Psellus –siglo XI- y que fue fundamento de posteriores disciplinas que la Edad Media tendría como artes mágicas disponibles para los hombres con inquietudes místicas. El mismo Plotino, en su filosofía mística, considera que la meta suprema de la existencia es la unión extática con la mente universal. Muchos de sus discípulos se dedicarían a una investigación que terminaría por multiplicar los seres intermedios y los encuentros con lo numinoso, y que serían la piedra de base de las estructuras supraterrenales que el cristianismo utilizaría para su construcción del otro mundo.[98]

Otra disciplina desarrollada por la cultura helenística es la alquimia, que con Zósimo en los siglos III y IV de nuestra era llega a su máxima expresión. Si bien el término "alquimia" es de origen árabe, y hace clara referencia a la "tierra negra" de Egipto, la ciencia que intenta la transmutación cualitativa del individuo, su transformación del plomo ordinario al oro superior, se entronca con la religión helenística, con el clima de misticismo imperante en el Oriente colonizado por los romanos. Su supervivencia en la Edad Media, su renacimiento en los albores de la modernidad, son reflejos de la importancia que esta disciplina alcanzó para las mentes europeas; un fundamento que permitió el nacimiento de la moderna química, aunque no siempre con intenciones claras de investigación empírica, sino con un innegable sustrato metafísico. Hermes, ese dios que ya tratáramos en el capítulo anterior, será quien protegerá los secretos de esta disciplina; la justificación para esto la hallamos en que este antiguo dios guardaba entre otras cosas los caminos, es dios de las comunicaciones, y por ello, "ángelos" entre el mundo de los dioses y nuestro mundo. Los secretos superiores se hallan en sus manos. Sin embargo, la alquimia que se desarrolla en la cultura helenística ya tiene sus orígenes o sus fundamentos en la religión egipcia: los dioses Isis y Osiris, éste último tan emparentado en muchos aspectos con el Dionisio griego, son quienes recibirán de Thot, el Hermes egipcio, los primitivos saberes de

98 Sobre Neoplatonismo, se puede consultar Neoplatonismo y Vedanta de Francisco García Bazán. Depalma. Buenos Aires. 1982.

esta disciplina. Agreguemos que los tratados de alquimia más antiguos no son atribuidos a ser humano alguno, sino a "Hermes Trismegisto", el dios tres veces grande, que sustenta el saber alquímico en su misma autoridad, y que por ello, queda como guardián de todo lo hermético.[99] La famosa Ouroboros, la serpiente que se muerde la cola, es el símbolo alquímico mejor tratado; ella guarda las puertas del submundo, donde, además, como recordaremos del capítulo anterior, se halla Hécate, divinidad que se reserva la magia como uno de sus atributos característicos.

El principio alquímico de combinación de los opuestos pasivo y activo, permitirá que el denostado material femenino halle su espacio en el campo de la metafísica esotérica. Esto no es un dato menor, ya que la figura femenina será de vital importancia en el cristianismo, a partir de la ascendente figura de María, quien primero será consagrada "Madre de Dios", y por ende con carácter divino, para luego ser considerada prácticamente si no única, al menos la más reconocida mediadora entre los hombres y su hijo o el mismo Padre. Receptáculo pasivo de la semilla divina, María es el material sobre el que labra su trabajo la divinidad.[100]

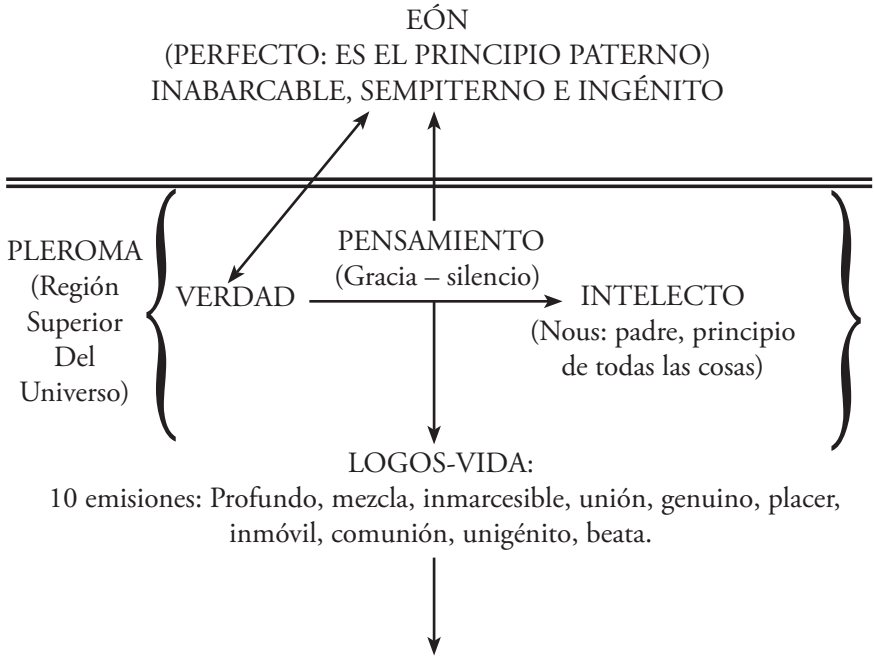
El hermetismo, que circulará durante varios siglos, es obra del helenismo. Si bien los investigadores niegan la existencia de cofradías de herméticos, las prácticas reservadas a ciertos cenáculos de iniciados en estas prácticas permiten pensar en que, en los primeros siglos, debió existir una comunidad que los uniera. Los gnósticos, de quienes poco sabemos, y lo poco muy filtrado por relatos de cristianos que los perseguían, como ocurre con los escritos de Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma[101], parecen haberse dedicado a ciertas

99 Mucho se ha escrito sobre alquimia. Los tratados citados, se consiguen traducidos al castellano. Resulta interesante el estudio que sobre magia y astrología desarrollara Mircea Eliade. Para obtener un resumen de la alquimia griega, aunque desde una óptica jungiana por momentos muy discutible, recomiendo Alquimia de Marie-Louise von Franz. Ediciones Luciérnaga. Barcelona. 1991.

100 Pensemos que la palabra "mater" en latín tiene la misma raíz que "materia", y que las antiguas divinidades femeninas de todos los pueblos, incluidos los griegos primitivos, estaban relacionadas con la naturaleza, con la madre tierra de la que el ser humano extrae su esencia. Somos Humanos, "Humus", para estas concepciones. Que los griegos se vanagloriaban de ser hijos de la tierra misma lo refiere claramente su concepción de "autóctonos", es decir, "surgidos de la tierra misma". Los espartanos deben su nombre a que fueron "sembrados" –espartoi- y de la tierra nacieron. Ver Mito y política en Atenas de Nicole Loraux. El cuenco de plata. Buenos Aires. 2007.

101 Hay traducción castellana de ambos trabajos que se intitulan "Contra las herejías" en Los gnósticos Gredos. Madrid. 1983. Tomos 59 y 60 de la

prácticas alquímicas; eso, sumado su oposición a ciertos puntos dogmáticos del paleo cristianismo o primitivo catolicismo, les valió su persecución, y con ésta, la persecución y mala prensa de la que fue objeto la alquimia, por propiedad transitiva. La intrincada arquitectura teológica que auspiciaron los gnósticos tiene sus raíces en las elucubraciones de los pesadores platónicos y neoplatónicos que, como dijéramos anteriormente, se dedicaron con fervoroso ahínco a explicar los niveles y dimensiones del mundo supraterrenal. En resumidas cuentas, la concepción gnóstica, su cosmovisión, se puede entender del siguiente modo:



A partir de este cuadro, extraeremos las siguientes explicaciones: El "Eón eterno", que se ubica en el primer lugar superior de la escala gnóstica, es el Padre Perfecto, incomprensible, a quien sólo Cristo, su hijo, puede "entender". A su vez, él enseñó la eucaristía y el reposo. La Verdad, el pensamiento

y el Intelecto son las primeras "instancias del universo manifestado", al que puede acceder la filosofía y la religión, obviamente. Si se nos permite la analogía, el Eón puede ser reconocido como el "No ser" del cual hablan las tradiciones orientales. Los dioses manifestados son parte del "ser", es decir, de esta "región superior del Universo" que caracterizan los gnósticos.

El "Logos-Vida" que se halla por debajo del Pleroma es Cristo[102]. Obsérvese cómo Cristo es un producto de la suma del Intelecto con la Verdad, lo que lo convierte en el resultado de la máxima perfección del pensamiento.[103] Las diez emisiones que se enumeran como propias del Logos-Vida harían referencia a las diez cualidades de perfección que el ser manifiesta. Y de ese Logos-Vida surge el hombre, el ser humano en tanto parte de la Iglesia que se manifiesta desde el Logos. Ireneo insiste en que las doce emisiones que se encuentran como características de este estadio de la manifestación no son más que una revisión de las doce casas zodiacales de los antiguos medio orientales. Pero, desde una lectura menos prejuiciosa, estas emisiones son cualidades que el hombre en tanto iglesia debe alimentar como base para su reintegración a la energía primordial de la que surge el ser.

Las substancias de las que se conforma el hombre son: Material, Psíquica y Espiritual. El Demiurgo que es creador de los seres psíquicos e hílicos, y de los siete planetas, crea al hombre con cuatro dimensiones y cuatro materiales: a. El alma, del propio demiurgo; b. El cuerpo, del barro; c. La carne, de la materia; d. El espíritu, del Achamot.

Muchas de estas concepciones, ya estaban preanunciadas en la obra de Plotino, las *Enéadas*. La concepción de Eón como fuerza vital originaria, era un concepto antiguo, que los mismos estoicos desarrollaron al momento de considerar al alma como sustancia ígnea. Las dimensiones de la manifestación, que para los antiguos helenos se simplificaban en este mundo y el Hades trasmundano, se fueron complejizando hasta las concepciones de mundo superpuestos de divinidades, semidivinidades y héroes, como ya lo observáramos en el capítulo anterior, que fueron fuente nutricia de las concepciones cristianas del más allá: los posteriores paraíso, purgatorio e infierno que desarrollaría la teología católica.

El legado griego influyó de tal manera en la concepción cristiana que su estudio merecería un libro aparte. Sin embargo, vamos a intentar un acerca-

102 Ireneo cita que los gnósticos lo llaman también "Cruz, Redentor, Emancipador, Limitador, Reintegrador". Op. Cit. Pág. 101.

103 Podrían establecerse relaciones con la creación de Atenea que, del mismo modo, es el resultado de un parto "intelectual" de su padre Zeus.

miento breve hacia esas influencias, al menos en parte.

Lo primero es dejar en claro que el mismo término cristianismo es un derivado de una palabra griega, Cristós, que significa "el ungido". Cristo, Jesús de Nazaret, es el ungido por el Señor para dar a conocer a los hombres la "buena nueva" –Evangelion significa eso en griego, por otra parte– de la salvación y resurrección de las almas. Tres de los cuatro evangelios están escritos, originalmente, en griego, un griego que, valga aclararlo, ha tenido tanta importancia y resulta tan particular que los filólogos lo han denominado "griego bíblico", como un dialecto propio surgido de estos mismos textos. Al redactarse en griego, mucho de la concepción filosófica y metafísica de los helenos pasó a la primitiva comunidad cristiana. A pesar de que el cristianismo se desarrolla bajo el Imperio Romano -Judea era provincia romana- y que su lengua franca era el latín, los evangelistas y los primeros padres de la Iglesia utilizaron el griego como elemento de comunicación y reflexión, inspirados en la idea de que esta lengua era más prestigiosa, puesto que, no por nada, era la lengua de los filósofos y de los grandes estudiosos en los diferentes campos del conocimiento. El mismo concepto de Iglesia es griego –Ecclesia, asamblea- término que se entronca con la tradición política ateniense, con la administración comunitaria de la polis democrática. La obra de los primeros padres apologetas –Arístides, San Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Hermias el filósofo– fueron escritas en esta exquisita lengua.[104] Y en el caso de Clemente Alejandrino, encontramos una clara intención de establecer, desde el cristianismo, la *paideia* helénica. Su misma obra, el *Paedagogus*, se ordena sobre una argumentación rica en musicalidad y excelente manejo de la lengua griega.[105] Observemos que, al momento de desarrollar los primeros escarceos teológicos, los cristianos recurrieron a términos de la lengua helénica: el Logos filosófico será de utilidad al momento de intentar comprender la naturaleza divina, y muchos de los términos teológicos que hacen alusión a momentos en el plan de redención, están inmersos en la tradición griega, como el Apocalipsis, que se trata específicamente de una revelación, o el Paráclito para referirse a la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, que los gnósticos ya mencionados llegaron a unir con el principio femenino.

Justamente, la concepción femenina de cierta pasividad que los pitagóricos otorgan a algunos de sus planteos metafísicos, reviven en el cristianismo:

104 Padres apologetas griegos (Edición a cargo de David Ruiz Bueno). Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1979.

105 Véase Jaeger, Werner. Cristianismo primitivo y paideia griega FCE. 2010. Pág. 67 y ss.

María, como ya lo mencionáramos, es el vaso de contención de la semilla primordial de Dios, y según cierta teología, su creación es anterior a la caída de Adán y Eva, ya que es inmaculada; su alma no tiene el pecado original.

La misma figura de Cristo tiene sus relaciones con el mitológico dios Dionisio, asesinado y resucitado por obra de la divinidad. El dios que renace, que vuelve para hacer su tarea, así como su campaña de difusión de sus cultos, tiene relación con el cristianismo evangelizador. Diferenciamos, no obstante, la naturaleza semi animal de Baco de la de Cristo, ya que sus cualidades de dios cabra se mantendrán, pero en su contraparte cristiano, el diablo, aquello que todo lo separa, aquel que oscurece en vez de aclarar.

El catolicismo debe su nombre a la lengua griega, también: Catolikós es Universal, dimensión que la primitiva iglesia cristiana se plantease, desde el mismo momento que la buena nueva está dirigida a todos los hombres, al menos del mundo romano conocido en un principio. Cristo es alfa y es omega, principio y fin de todo, como la primera y última letras del alfabeto helénico. Y en ciertas imágenes medievales, se puede observa a San Ambrosio con una "Y" en la mano, con ciertas reminiscencias gnóstico-alquímicas que rememoran la ya citada disciplina esotérica desarrollada por el helenismo.

Si nos detenemos en observar las epístolas enviadas por los apóstoles a las comunidades cristianas del comienzo, que están contenidas en la Biblia canónica, descubriremos que esas comunidades, autónomas en cierto grado, nos abren aspectos conocidos de las primitivas polis. Se desprende de ello que los primeros sacerdotes eran electos por las comunidades mismas, y es posible que sus mismos obispos lo fueran del mismo modo.

Pensemos, por otra parte, en la filosofía griega como un alimento constante del cristianismo. Los esfuerzos ingentes de San Agustín por amoldar la concepción platónica de alma al modelo cristiano; la posterior cristianización de Aristóteles a manos de Santo Tomás de Aquino, revelan un denodado esfuerzo de estos teólogos por apropiarse de esos modelos prestigiosos; pensadores que bien podían justificar toda una cosmovisión, y que la iglesia iba adecuando a sus edificios teóricos. De suerte de esto, la catolicidad se heleniza: más que justificar en palabras literales de origen hebreo, se sustenta en la culta lengua griega, en sus constructos terminológicos; la mitología que derivó por decantación en el logos filosófico fue un aditamento para la construcción del antiguo cristianismo. Así tenemos que ciertos santos cristianos bien parecen héroes helénicos que fueron bautizados posteriormente, como concesiones al fervoroso apego de los irreductibles cultos paganos, que permanecían incólumes, justamente, en las mentes de los campesinos del vasto imperio romano. El mártir es el héroe cristiano para los primitivos

adeptos; tenemos innúmeros ejemplos de que el martirologio es el camino al que querían acceder los seguidores del Cristo, como forma excelsa de su amor por el salvador.

Para que una religión surgida en medio oriente como tantas otras se lograra imponer sobre tantos modelos religiosos, fue necesario utilizar todos los recursos de una cultura desarrollada; la civilización helénica tenía esos recursos. Dotó al cristianismo de todo un molde de racionalidad filosófica que le permitió superar el primer juicio contrario de los poderosos, que la tildaban de religión para esclavos. Frente a los cada vez más desprestigiados dioses olímpicos, el cristianismo representó una bocanada de aire fresco. Pero, a la vez, el mayor dardo contra la permanencia del espíritu griego; aunque sin dejar de reconocer las deudas que el cristianismo mantiene con ese mismo espíritu.

Se sacrifica un dios, que es corpóreo en tanto humano, y divino. Se lo considera el "cordero de Dios", para quien se lo sacrifica. He ahí otro enorme culto tomado de la tradición helénica. Dionisio rearmado en el muslo de Zeus. El dios que renace, que resucita, que vuelve para enseñar a los hombres su camino de unión con la divinidad –Orfeo ya lo había intentado como hemos visto-. Aunque, expurgado de los éxtasis orgiásticos del dionisismo.

¿Qué queda de Grecia? ¿Cuál es su legado mayor, aquello que parece pervivir más allá del tiempo, y que transformado es fuente de todo lo otro? Me atrevo a decir que eso es la mitología, el mito en sí, la visión mítica. Se me dirá que justamente eso parece lo más derrumbado, frente a la filosofía, el teatro, las ciencias en embrión. Sin embargo, como creo que hemos visto a lo largo de este estudio, el mito, esa metáfora y metonimia de lo inextricable, ha sido el elemento común, la arcilla sobre la que se formaron la filosofía, la primitiva ciencia, en algunos casos, el teatro, y el sustento religioso. Todo un universo de concepción abarcadora, un río que fue llegando en su largo recorrido las supuestamente más disímiles manifestaciones de una civilización, que aún hoy, permanece en nosotros. Que ya no hagamos rituales a los dioses olímpicos, o que ágora no sea nuestra manifestación cotidiana, no objeta la certeza de que somos, en muy alta medida, herederos del mundo helénico.

Para comprender a la antigua Grecia sigue siendo necesario bucear en los mitos, en sus mitos, amplios y a la vez de naturaleza generativista: de ellos nacieron otras disciplinas, que parecieron negarlos, pero que en su forma más profunda, le deben a los mitos esa cosmovisión que sólo tuvieron como

experiencia de lo absoluto, como retorno a lo primordial, como gráfica pintura o relato de aquello que sigue preocupando a la mente humana: saber adónde vamos, y de dónde venimos.

APÉNDICE I

PRINCIPALES TEÓRICOS DEL MITO, desde el siglo XVIII.

El presente apéndice se basa en un material que elaborara el Prof. Julio Balderrama para un curso sobre símbolo y mito dictado en el año 1992. Yo he respetado su propuesta, pero he incorporado algunos teóricos más, de los cuales, en los últimos años, se han ido publicando conclusiones que me parecen interesantes a la hora de abordar un tema tan rico como lo es el de la mitología griega.

El orden de presentación de estos estudiosos del mito es alfabético, y no por orden de importancia o temporal.

BACHOFEN, J.J. Filólogo suizo-alemán.

Versuch uber die Grabersymbolik der Alten ("Indagación sobre la simbología sepulcral de los antiguos") 1859.

Das Mutterrecht ("El derecho matriarcal") 1861.

Bachofen sostiene que lo "primitivo" es lo "primordial", y por lo tanto fundante. Las palabras finitizan lo infinito, pero los símbolos conducen al espíritu del mundo finito a la esfera del ser infinito. El símbolo es una realidad objetiva "que descansa en sí misma" y remite a su propia esencia. Son las realidades que componen la historia, cuya documentación es el mito, al cual conserva la memoria del símbolo, es decir de la antigua historia humana. El símbolo es un documento histórico formulado como un lenguaje

primordial, y por lo tanto siempre actual. Los mitos son "representaciones de la experiencia de una raza a la luz de su religiosidad". "La tradición mítica contiene la fiel expresión de la ley de vida de una época." "El mito propio de Occidente" consiste en la instauración (iniciada pero no completada en la Roma antigua) de una nueva era olímpica, en oposición a la cultura ctónica, matriarcal-ginecocrática.

BAUZA, H.F. Filólogo argentino.

El mito del héroe. *Morfología y semántica de la figura heroica.* (1998). F.C.E.

Voces y visiones. *Poesía y representación en el mundo antiguo.* (1997). Editorial Biblos.

El Prof. Bauzá trabaja específicamente en el primer libro con el tema del héroe en la mitología, a través del tiempo y de diferentes culturas. Desde una óptica estructuralista, considera que "*el héroe griego* revela una morfología inequívoca*, en tanto que siempre desarrolla acciones singulares vinculadas principalmente con la fundación de ciudades o con la instauración de juegos rituales*". Una diferencia con los comunes mortales es que estos héroes han recibido culto público. Una característica que resalta de los héroes es su tragicidad, perfectamente encuadrada en el concepto de muerte involuntaria. De acuerdo con Farnell (Greek Hero Cults and Ideas of Inmortality, 1921) clasifica siete categorías de héroes: 1. *Hieráticos:* es decir "divinos", a los que se les rinde culto, como Anfiarao, protegido por Zeus y Apolo; 2. *Héroes o heroínas sagrados*: conectados a algún dios, aún como parte de un sacrificio, como Ifigenia sacrificada ante Ártemis; 3. *Figuras profanas o no que por diversas circunstancias han alcanzado apoteosis o divinización*, como los Dióscuros; 4. *Héroes históricos,* que conocemos a través de la épica o los grandes trágicos, como Agamenón; 5. *Héroes epónimos,* de genealogía presuntamente ficticia, como Ión que dio nombre a los Jonios; 6. *Númenes funcionales y culturales,* de importancia secundaria y local, y 7. *Algunos simples mortales* que tuvieron existencia histórica, y que tras su muerte fueron divinizados, como lo que hace Píndaro con ciertos corredores de carros o atletas.

BERMEJO BARRERA, J.C. Historiador español de la antigüedad helénica.

Introducción a la sociología del mito griego (1979).
Grecia arcaica: La mitología (1996).
Los orígenes de la mitología griega (1996).

Lecturas del mito griego (2002).

El mito no es arbitrario, sino que posee su propia lógica. Ésta no se construye nunca sobre el vacío, sino que, partiendo de una serie de elementos tomados de la sociedad que lo crea y del entorno natural que rodea a ésta, elabora una estructura significativa de carácter ideológico que tiene como finalidad el mantenimiento de la cohesión social del grupo humano que lo creó."

En su trabajo sobre el mito desde una perspectiva sociológica, y no antes de haber demostrado la fiabilidad del método estructural, Bermejo Barrera analiza al mito griego como lo ha hecho G. Dumézil con la mitología indoeuropea, "ya que en ambos casos, (el suyo y el emprendido por Dumézil) se trata de deducir unos principios de organización social a partir del mito.

BLUMENBERG, H. Filósofo y mitólogo alemán.

Arbeit am Mythos 1979 (Trad. Esp. Trabajo sobre el mito Paidós, 2003).

> "*La línea fronteriza entre el mito y el logos es imaginaria, lo cual hace que no podamos dar por zanjada la cuestión sobre la función del logos del mito en la elaboración del absolutismo de la realidad. El mito griego ha buscado traducir la extrañeza como cualidad del mundo en una configuración óptica. Los dioses fueron como no les* está permitido *ser a los hombres, como los hombres* no pueden ser. *Si una de las funciones del mito es conducir la indeterminación de lo ominoso a una concreción de nombres y hacer de lo inhóspito e inquietante algo que nos sea familiar y accesible, este proceso es llevado* ad absurdum *si 'todo está lleno de dioses*".
>
> "*Decir que la marcha de las cosas ha ido del mito al logos implica un desconocimiento peligroso. El mito apenas había determinado los objetos del filósofo, sí señalado el estándar de prestaciones más allá de las cuales no debería retroceder. El mito no tiene imagen alguna para la felicidad de los hombres. Los mitos no tienen nada que ver con "textos sagrados", en los que no se puede tocar un ápice."*
>
> "*El mito narra hasta el origen de los primeros nombres. Se agrupa siempre en torno a lo que podríamos llamar una integración; tiene* horror vacui*, como se dirá durante mucho tiempo de la naturaleza, con esa expresión semimítica. Hacer teorías sobre el origen de los mitos es inútil."*
>
> "*Los filósofos deben tener muy en claro que la antítesis de mito y*

razón es una invención tardía y poco afortunada, ya que renuncia a ver como algo, ya de suyo, racional la función del mito en la superación de aquella arcaica extrañeza del mundo, por muy caducos que hayan sido considerados, retrospectivamente, sus medios."

Reúne un impresionante acopio de referencias eruditas y análisis de la tradición europea con objeto de sustanciar la tesis de que la cultura está signada por dos hitos mayores: el tránsito de la especie, desde las selvas hacia la inseguridad y precariedad de la sabana, verdadero paso a la condición del hombre que coincide con su apertura a la vida espiritual y con la creación de ese mundo lleno de dioses que narran los mitos; y la secularización, cuyo proceso ineluctable comienza con el llamado "giro copernicano" que dispara el desencantamiento del mundo. Contra la tradición racionalista que ve en el paso de *mythos* a *logos* el triunfo de la razón sobre el oscurantismo y la superstición, Blumenberg reivindica la persistencia del mito más allá de los límites impuestos por la revolución ilustrada, sin por ello renunciar a la razón. La cultura, pues, no es si no elaboración constante, renovada, interminable, autogenerada, del mito, suprema ficción que el hombre interpone al horror que le inspira lo desconocido. El mito palia la angustia que genera lo que llama "el absolutismo de la realidad", un horizonte inalcanzable que se expresa en el silencio aterrador del cosmos y su propia soledad en ese cosmos. Si el mito es la respuesta humana a la apabullante presencia de un universo ajeno, mudo e insondable, y sirve para dar nombre y sentido a las cosas, toda cultura no es sino "elaboración del mito", pero además, necesariamente, se gesta *en y desde el mito;* y aquí Blumenberg escribe en sugestiva consonancia con los ensayos antropológicos de Freud. Casi sin referencias filológicas o etnográficas -por contraste con la mitología comparada anglosajona o francesa- pero dominando una cultura inmensa, Blumenberg recorre los mitos clásicos de Occidente mostrando cómo sobreviven y alimentan con sus metáforas los modelos científicos. Tan míticas son la darwiniana selección natural como el drama de Edipo, el paseo de Mr. Bloom por Dublín narrado por Joyce o el Fausto de Goethe y de Mann. Los mitos se entretejen en las disputas teológicas sobre el tiempo, entre la gnosis y la escatología judeocristiana y en el destino de Prometeo, eterno héroe de Europa.

BOHANNAN, P. Antropólogo norteamericano.

We, the Alien: An introduction to cultural anthropology. Prospect Heights, IL: Waveland Press. 1991. (Hay trad. Esp. Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural, Akal, 1996).

"*El estudio del mito está repleto de disputas y desacuerdos entre las autoridades sobre el tema. Muchas de las diferencias de opinión se originan en definiciones o traducciones de términos. Existe un acuerdo general en que el mito debe ser diferenciado de la leyenda, y ambos de las historias ficticias*."

"*Los mitos encierran la concepción del mundo de una cultura. El ritual es la ejecución, y por lo tanto, la renovación del mito. Un ritual es un drama representado. Muchos rituales son de naturaleza religiosa, pero en absoluto todos.*"

BONNEFOY, Y. Poeta, ensayista y crítico literario francés.

Dictionnaire des mythologies et des religions des societies traditionnelles et du monde antique (4 tomos). 1981. (Hay trad. Esp. Diccionario de mitologías, Destino, 2002; Planeta, 2010).

Bonnefoy ha dirigido este diccionario que citamos, que incluye el trabajo de varios especialistas en el tema desde el análisis estructuralista.

"*Si en todas las lengua europeas el mito tiene el sentido de ficción, es porque los griegos ya lo habían proclamado 25 siglos atrás. Pero, lejos de designar una ficción, el mito exprime la verdad por excelencia, pues él no habla de realidades."*

"*Existen grandes mitos y mitos de menor importancia, mitos que dominan la religión y mitos secundarios o parasitarios.*"

"*De una manera general, podemos decir que todo mito cuenta cómo ha venido cualquier cosa a la existencia: el mundo, el hombre, tal especie animal, tal institución social, etc. El mito es una historia verdadera*."

"*¿Por qué el ritual? Porque los ancestros (míticos) así lo han prescripto.*"

"*En suma, la función magistral del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y todas las actividades humanas significativas: Tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Todo eso que es contado por los mitos nos concierne directamente. El mito, tal como fue visto por las sociedades antiguas constituye la historia de los actos de seres sobrenaturales. Esta historia es considerada absolutamente* verdadera y sagrada."

"*El mito se reporta siempre a una 'creación'. El conocimiento del mito se vive ritualmente. 'Vivir' los mitos implica pues una*

experiencia verdaderamente 'religiosa' puesto que él se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana."

BUFFIÈRE, F. Filólogo francés.

Les mythes d' Homère et la pensée grecque 1956.

Como lo indica su título, este texto está circunscripto a la obra de Homero, aunque por su influencia en la construcción mítica posterior, y sobre todo, del orden divino olímpico, resulta muy útil a la hora de desarrollar el material del mito y la religión griegos.

"*Para los griegos, el mito es un envoltorio engañoso desde el cual penetrar en el secreto y trazar la idea de la imagen. La exégesis homérica se desenvuelve en tres direcciones: 1) la física, para los alegoristas, los mitos de Homero encubren nociones científicas sobre las estructuras mismas del universo (por ejemplo, los dioses no son más que otra cosa que los elementos primordiales –aire, éter, agua, fuego, tierra– que se libran en los conflictos cósmicos. 2) La moral: los mitos son una reflexión sobre la virtud –como lo hacen Plutarco o Máximo de Tiro– y enseñan a los seres humanos a llevar una conducta heroica, razonable, sabia. 3) La teológica: para los neoplatónicos –Porfirio, Proclo– los dioses de Homero mantienen una clara correspondencia con los dioses y los dáimones del neoplatonismo y con la creencia en la transmigración de las almas, como se denota en las aventuras de Ulises. Los mitos de Homero revelan la estructura de la realidad del mundo porque no son simples ficciones, sino verdades puras.*"

BULTMANN, R. Teólogo y exégeta alemán, de formación luterana.

Neue Testament und Mythologie 1941.

Kerygma und Mythos I y II 1953.

Jesus Christus und die Mythologie 1970. (Hay trad. Esp. Jesucristo y mitología, Ariel, 1976).

"*El mito objetiva el más allá en el más allá.*" Es una forma de pensar y de hablar en la que lo sobrenatural se hace accesible al ser introducido en el mundo sensible. El mito expresa cómo entiende el hombre su existencia dividida en el mundo. Habla de límites y las fronteras vitales del hombre como los poderes y las potestades; lo trascendental es materializado y los dioses son humanizados. En ese sentido, el mito hace referencia a la dependencia del

ser humano.

Por otra parte, el mito es discurso objetivador en el que la frontera entre el más allá y el más acá se difumina, para poner de manifiesto que el ser humano no es el dueño de su situación vital.

"*La invisibilidad de Dios excluye todo mito*". Todo intento por materializar lo divino, por objetivar la divinidad, termina por volver finito lo infinito o eterno. El hombre moderno no puede por ende comprender mitológicamente, sino a través de una lectura hermenéutica que resolviera el problema teológico entre el sujeto y el objeto, teniendo en cuenta la misma naturaleza mítica. Para el hombre moderno el discurso mítico es incompatible con el discurso científico. (Cfr. Hübner).

BURKERT, W. Filólogo e historiador de la religión y filosofía griegas, suizo.

Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen 1972.

Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche 1977.

Die orientalisierende Periode der griechischen Religion und Literatur 1984.

La creación de lo sagrado (1996) Acantilado, 2009.

Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen 1990 (Trad. Esp. El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos Acantilado, 2011).

Burkert está considerado como el mayor experto en religión griega de fines del siglo XX. N su obra, el tema del mito va atravesando los contenidos, que involucran a los rituales como elementos no siempre derivados de aquél. Su búsqueda de una naturaleza biológica para la religión en el ser humano, resulta interesante, dando pie a lo que ha dado en llamar sociobiología.

> "*La ventaja que ofrece la religión es la estabilidad y, por consiguiente, la continuidad de la cultura. Las formas incipientes de cultura que se observan en otros primates, como lavar los granos en agua o transportar piedras para romper nueces, pueden volver a perderse sin poner en peligro a la especie. En el caso del homo sapiens, la técnica para conservar el fuego exigía cuidado constante. La autoridad permanente de ancestros o dioses inmortales provee la estabilidad necesaria.*"
>
> "*La religión natural, las formas básicas y comunes de dirigirse a lo sobrenatural, no se desarrollaron en el vacío, sino a través de la*

adaptación a un 'paisaje' determinado, condicionado por la antiquísima evolución de la vida humana".

En "El núcleo de un cuento", parte de su libro La creación de lo sagrado toma como punto de partida al gran estudioso de los orígenes y estructuras de los cuentos populares, Vladimir Propp, y plantea la fascinante sugerencia de que "*el hilo principal de toda la secuencia de Propp se puede resumir en una sola palabra: la búsqueda, que puede incluir muchos peligros, incluyendo el combate. El equivalente biológico de esta búsqueda es la búsqueda de alimento* [...]" Burkert demuestra que todos los elementos de la secuencia de Propp para la estructura de los cuentos tienen claras analogías "socio-biológicas". Al estudiar la morfología de los cuentos, sostiene la idea de que proceden de una serie de "imperativos pragmáticos":

"[...] *la raíz verbal, la 'forma cero' del verbo, en la mayoría de las lenguas -incluyendo el inglés, el alemán, el francés, el griego, el semita y el turco- es el imperativo; y la comunicación por imperativos es más primitiva y más básica que la comunicación por frase. La estructura más profunda de un cuento, entonces, sería una serie de imperativos: 'consigue', es decir, 'sal, pregunta, averigua, lucha por ello, tómalo y corre'*".

El mito, por ende, procede de una necesidad humana que enlaza lo sobrenatural con la propia conservación de la especie. Religión y mito establecen pautas que la propia biología humana exige para la existencia.

"*No se puede negar que los griegos hablan no pocas veces de una correspondencia entre 'lo que se cuenta' y 'lo que se hace', entre Legómena y Drómena, ni que se dice una y otra vez que tal rito o tal otro se instituyó debido a algún suceso narrado por el mito; pero se suele considerar que tales mitos son o bien inventos 'etiológicos' y, por lo tanto, de escaso interés, o bien unos 'tipos de relatos bien conocidos', más o menos arbitrariamente asociados a unos 'sencillos ritos mágicos y conjuros*'".

BUTTMANN, N. Filólogo alemán.

Mythologue (1828).

El mito es la forma de expresión espontánea de lo que el hombre primitivo veía y sabía. Originariamente hubo numerosos mitos que circularon entre los pueblos. Se trata de comprender los elementos del mito (actualmente llamados "mitologemas") como unidades dotadas de sentido. De esta forma,

se acerca al actual análisis estructural del mito. Buttmann inicia la mitología como experiencia y expresión autónoma, autosignificante, de una específica facultad o actividad del espíritu, no ya como un revestimiento imaginístico-alegórico de realidades conceptualmente captadas. (Aunque sin resonancia, Vico en el siglo anterior ya había anticipado esta idea).

CASSIRER, E. Filósofo neokantiano alemán.

Filosofía de las formas simbólicas (1923-1925), trad. Esp. FCE, 3 volúmenes.

Antropología filosófica (1944; especie de abreviación del anterior). FCE, Col. Popular, 1963.

Mito y religión tiene un común origen en una particular intensidad del sentir con respecto al mundo. Sus primeros productos no son entidades (espíritus ni materia), sino objetos, como los oníricos, revestidos de fuerzas preternaturales, que luego se concretan en representaciones personalizadas. "*Cuando la realidad externa domina al hombre en pura inmediatez con excitaciones de temor o esperanza, de terror o de impulsos de realización de deseos,* […] *la tensión se resuelve objetivando la excitación subjetiva en la forma de un dios o de un demonio*." El pensamiento religioso está "en continuidad" con el pensamiento mítico, porque el mito se origina en la magia, y es modificado por las experiencias del sueño y por el rito. El mito es "religión potencial". El mito, por otra parte, es "un modo definido de percepción", que capta la realidad en la forma dinámica y vivencial de "rasgos fisonómicos". Hay una forma estructural subyacente propia de la fantasía y del pensamiento mítico. Esa forma estructural está determinada, como una especie de a priori kantiano, por el carácter simbólico del lenguaje. El mito es el proceso por el cual esa "conciencia mítica" forma sus símbolos propios. El mito es una forma que "*crea y hace emerger de sí un mundo de significaciones propio*", al establecer una relación con los elementos formales estéticos de la experiencia. El mito no es alegórico sino "tautegórico", es decir que se significa a sí mismo; no es intelectual, sino afectivo-volitivo; es social; no es "prelógico" pues no carece de sentido racional, aunque su estructura no es racional. El principio del mito es vital y dinámico, "*sólo describible en términos de acción*".

Suzanne Langer (The philosophy of Cassirer 1949) propone esta síntesis: "*El símbolo mítico tiende a reunir grandes complejos de ideas relacionadas en que los rasgos distintivos quedan fundidos y englobados; son imágenes cargadas de un sentido que permanece implícito*".

CASTORIADIS, C. Filósofo, economista y psicoanalista greco-turco.

Lo que hace a Grecia *1. De Homero a Heráclito*. Seminarios 1982-1983. FCE. (2006).

En lo que se refiere específicamente al mito, este hermoso libro de Castoriadis sostiene que en la religión griega, al no poseer revelación y por ende tampoco dogma, el mito se resignifica constantemente, a manos de poetas fundamentalmente. La mitología griega establece siempre una distinción rigurosa entre tres planos: el de la naturaleza no humana -animales y plantas no "humanizados"-; el plano de lo humano, que incluye lo que la humanidad ha humanizado: animales domésticos, plantas cultivadas, etc., atributos de lo humano que, como tales, no podrían estar disociados de él; y por último, el plano de lo divino. En los sacrificios sólo se utilizan animales domesticados (bueyes, sobre todo), ya que lo ofrecido "*debe pertenecer al mundo humano, que se desprende de una parte de sí para hacer con ella el sacrificio de los dioses*".

CENCILLO, L. Filósofo español; especie de neoexistencialismo cristiano, con influencia de la hermenéutica de Ricoeur.

Mito, semántica y realidad, BAC. 1970.

El hombre, "*condicionado por su radicación material, utilitaria, técnica e intramundana, y en medio de su desfondamiento absoluto*" tiene que fundarse sus certezas él mismo desde su propia situación moviente. "*Todo es simbólicamente fungible (o sea, todo puede funcionar como símbolo) y puede irse pasando infinitesimalmente de una realidad a otra, de un plano a otro, gracias a la mediación simbólica de cada densificación de la realidad*", lo cual es "el fundamento de la significación mítica". El proceso encuentra un límite "*en una zona de categorías radicales, no susceptibles de ser formalizadas ni conectadas de modo unilateralmente lógico*"; es la zona susceptible sólo de expresión mítica. Según Ricoeur (Finitud y culpabilidad Taurus. 1969. 2 vols.): símbolos son "*las significaciones analógicas espontáneamente formadas, inmediatamente dadoras de sentido*" y hay símbolos que se encuentran universalmente, "*casi como ideas innatas*"; "*el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos lleva a participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza*." El mito es a la vez "*lenguaje y praxis concien(ti)zada*" y expresa "*a veces de modo impreciso*", el sentido profundo de las realidades últimas. Los sueños presentan "*la misma sintaxis del mito*". "*El analista y el mitólogo experimentan que la polisemia universal de los significantes (= mitologemas) posee una vertiente latente*" que no pertenece al

significado sino a "*otros significantes no expresados en los contenidos simbólicos, pero sentados crípticamente en ellos*". La asociación de los significantes expresos entre sí da "*la clave del verdadero contexto*", pero no es posible (como tampoco en el lenguaje no formalizado) una traducción de tipo código. El mito se comprende "*por introducción afectiva*" en él.

En suma, el mito: a) es una forma de saber; b) configura el mundo humano; c) totaliza expresivamente el mundo; d) es expresión dinámica (o sea, no fija) y alusiva; e) es sapiencial (o sea, informa sobre lo radical y total); f) vehicula las dimensiones fundantes, trascendentes a toda experiencia; g) tiene un doble plano: profundo y trivial (al perecer, el literal). El mito corre el riesgo de que "*se suplante e significado por el significante*" (o sea, que se borre el plano profundo y quede sólo el trivial). Se propone una triple clasificación (Op. Cit. Pág. 45); las importantes son dos:

a) Por el contenido:

Mito	**Signitivo**	Tipológico "forma más plena y profunda de la sabiduría mítica": revelación de contenidos sacrales últimos. Escatológico, soteriológico, catártico. Fundamentos de prácticas purificatorias individuales.
	Participativo	Místico (aproximadamente "mágico"; por ej. Alquimia). Nacional o totémico (aproximadamente mito étnico).
	Etiológico	Cosmogónico (y cosmológico). Antropológico y cultural.

b) Por la formalización cultural:

Mito	**Ritual**	Primitivo; mistérico (aproximadamente iniciático).
	Literario	Alegórico; épico; legendario (ya no propiamente mito).

CREUZER, G.F. filólogo alemán.

Symbolik und mythologie der alten Volker, besonders der griechen ("Simbología y mitología de los pueblos antiguos, en particular de los griegos") 1810-12, 4 vols.

En la dirección básica iniciada por BUTMANN, alcanza mayor resonancia y es el punto de parida de la especulación romántica sobre el mito. Establece dos fases:

a) **Naturalista**: la del símbolo, que es una experiencia momentánea, totalizadora, anterior a la palabra y de origen inescrutable: una epifanía de lo divino en las formas y fuerzas de la naturaleza (o sea, una teofanía; donde lo divino es objetivo, y no, como en DUPUIS, una idea humana que conexione hombre y naturaleza).

b) **Mitológica**: la del mito, elaboración sacerdotal y transmisión iniciática de los símbolos envueltos en un relato mítico; de modo que "*el mito es el ropaje del símbolo originario*". La escultura griega es la única revelación inmediata del símbolo (más allá de la palabra y del mito).

DE CUENCA, L. A. Poeta y ensayista español.

Necesidad del mito Planeta, 1976. Hay reedición en Nausicaä, 2008.

"*El mito es la palabra con mayúscula y tiene la facultad de regir la vida y la conducta del pueblo que lo pronuncia. Conocer los mitos es poseer la llave que revela el contenido de la habitación del mundo, el secreto original de las cosas*." Nazismo y comunismo son claros ejemplos de la mitificación de la que necesita el ser humano incluso en nuestra época contemporánea.

DETIENNE, M. mitólogo francés.

L´invention de la mythologie París. 1981. (Trad. Esp. La invención de la mitología Madrid. 1985).

Dionysos à ciel ouvert Paris. 1986. (Trad. Esp. Dioniso a cielo abierto, Barcelona, Gedisa, 2003).

Marcel Detienne afirma que "*el mito, lejos de conferir a la mitología la identidad que parece deberle, revela yendo de un lugar a otro, que es un significante disponible*". Tal afirmación se relaciona con la teoría según la cual el mito es material plástico, de creatividad permanente. Los estudios mitológicos, según Detienne, tienen su origen en el siglo XVIII con Giambattista Vico y su "Ciencia Nueva" (ver infra).

Su detallado estudio de la figura de Dionisos le permite a Detienne desa-

rrollar los distintos alcances que el mito de este dios encierra. Las diferentes "*advocaciones, funciones y festividades a él dedicadas condensan un mosaico de la vida religiosa griega que, a partir del siglo VI a. C. tuvo en este dios un mediador de alta imagen popular, frente a los dioses olímpicos de los que parecía estar separado*." (Cfr. Walter F. Otto Dioniso. Mito y culto. Siruela. 1997).

DUCH, Ll. Antropólogo, teólogo y filósofo catalán.

Ciencia de la religión y mito: estudios sobre la interpretación del mito L´Abadía de Montserrat, 1974.

Mite i cultura 1995.

Mite i interpretació 1996 .

(Hay trad. Esp. De ambos en un solo volumen Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica Herder, 1998)

Analiza el papel que el mito y lo mítico ejercen en la constitución humana, desde una perspectiva antropológico-filosófica no lejana a la que planteara Blumenberg (ver en este apéndice) con quien estudió.

De acuerdo con su análisis, el mythos nunca fue superado por el logos, sino que el mythos es parte entrañable de la condición humana, más allá de tiempo y espacio, y convive con el logos con el cual desarrolla una dialéctica constante. "Mythos *y* Logos *se comportan entre sí* complementariamente*, porque instituyen* praxis pedagógicas *que también son complementarias.*" Desde la perspectiva del mito se replantean todas las cuestiones que ocuparon al logos a través del tiempo. Con una mirada complementaria, mito y logos deben ser tenidos en cuenta a la hora de analizar la propia condición humana: *"¿Quién es el hombre? El hombre es una unidad de contrarios*." Desde ese planteo es que desarrolla un postulado científico al que denomina Logomítica: "*perspectiva antropológica que integre esa doble condición, inalienable de lo humano y de su historia*."

Analiza distintas posturas en torno al tema mítico, así como la relación entre mito y narración, mito y cultura, y mito e historia. Con ello argumenta que la palabra humana es elemento capital a la hora de analizar lo mítico:

> "[...] *la coordinación humanizadora entre la narratividad del* mythos *y la "logicidad" del* logos *debería constituir el modelo por excelencia de la armonía interna de la humanidad del hombre; armonía que siempre se consigue cuando sus distintas capacidades expresivas, lógicas y míticas se coordinan en un todo armónico y, al mismo tiempo, inestable, porque, como una especie de creación continua, hay que corregirlo ininterrumpidamente por medio de*

una experiencia*, de una praxis* intercomunicativa *siempre iniciada de nuevo*."

Una crisis de la palabra se ha ido afirmando desde las últimas décadas del siglo XX. Esa crisis, que incluye a los mass media, se basa en una terrible incomunicación. La logomítica, esta propuesta desarrollada por Duch, se plantea soluciones:

"*En esta situación crepuscular, la pregunta fundamental y, además, ineludible, es: ¿Qué clase de comunicación será posible en la época del epílogo, del tiempo posterior a la palabra? Dicho de otro modo: en la época de la información de alcance gigantesco, ¿cómo se deberían emplear las expresividades humanas para poder evitar las trampas de la* incomunicación*, es decir, de las palabras sin contenido ideológico, emocional y experiencial? Porque el peligro que ahora mismo asedia al lenguaje humano se puede resumir con una expresión:* ausencia real. *En lugar de ser el vehículo de la* presencia*, las expresividades humanas, con frecuencia, se han transformado en señales de* vacío: *el vacío en forma de opresión, de vulgaridad, de desmantelamiento de las creencias, de perversión de las palabras más sublimes. Volver a encontrar el 'lugar propio de la palabra' deberá ser la labor prioritaria de la logomítica como genuina praxis antropológica*."

DUMÉZIL, G. Antropólogo e historiador de las religiones, francés.

Mythe er epopée París. 1971. (Trad. Esp. Mito y epopeya. FCE. 1996.)
Jupiter. Mars. Quirinus París. 1941.
Heur et malheur du guerrier París. 1969. (Hay trad. Esp. El destino del guerrero Siglo XXI. 1990).

"*Un mito es un relato que es sentido* […] *en cierta relación habitual con una observancia, un comportamiento regular o una concepción directriz de la vida religiosa de una sociedad. Lejos, pues, de ser invenciones desinteresadas de la imaginación, no son separables del conjunto de la vida social: explican, ilustran o protegen liturgias, técnicas, instituciones, clasificaciones, jerarquías, especializaciones del trabajo común. Presuponen un mundo diferente del nuestro o se presentan como narraciones históricas*", donde intervienen sea dioses, héroes o monstruos, o héroes o enemigos de tipo humano. La literatura popular "*invade, desfigura y devora aquellos mitos cuya estructura originaria no esté ya protegida por una función social precisa*." Por lo menos en los pueblos in-

doeuropeos, hay tres funciones sociales básicas reflejadas por la mitología: la soberanía (el sacerdote), el poder combatiente (el rey-guerrero) y la fecundidad (el productor). Los dioses se organizan básicamente en una tríada que refleja esos valores funcionales. "*La definición más segura de un dios es la diferencial y clasificatoria*", explicable por la organización social. Una "mitología" es un corpus de mitos que, por debajo de sus contradicciones posibles, muestran una coherencia, un "organismo" orientado por "*las mismas instituciones sociales o cósmicas*"; por eso es raro que un determinado mito tenga un solo sentido.

DUPUIS, CH. F. Filósofo francés.

Origine de tous les cultes 1794. 3 vols.

Existe una conexión primordial originaria, pero siempre operante, entre hombre y naturaleza, que corresponde a la idea de lo "divino" y se expresa en el mito. Esta conexión no es racional sino afectiva, pero liga objetivamente al hombre con el universo. La primera forma de esa conexión es la experiencia de la luz solar. No hay incompatibilidad entre "verdad" (racional) y "mitología" (pues son de distinto orden).

DURKHEIM, E. Sociólogo francés.

Las formas elementales de la vida religiosa 1912. (Hay trad. Esp.)

El mito se explica por su significación social. Refleja las "representaciones colectivas" del grupo (pero no se trata de una "conciencia colectiva" sino de representaciones comunes a las conciencias individuales). El mito es la expresión verbal correspondiente al acto ritual correlativo.

EHRENREICH, P. Antropólogo alemán, representante de la Sociedad para el estudio comparado de la mitología, fundada en Berlín en 1906.

Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (La mitología general y sus bases etnológicas). 1910.

Es un intento de síntesis entre la mitología comparada de M. Muller, la antropología de Lang y la psicología de los pueblos de Wundt. El mito es de origen independiente de la religión. Se origina en la "fábula naturalística" (cf. Muller); cuando la fábula entra en el culto de una divinidad solar o lunar resulta el mito religioso. El mito es una creación espontánea, que nace de una percepción imaginativo-fantástica del objeto (Wundt), p. ej. El sol es visto como un disco de oro. Reuniendo los elementos míticos (hoy

dichos "mitologemas") comunes a los diversos pueblos, puede reconstruirse la mitología primitiva.

ELIADE, M. Antropólogo e historiador de las religiones, rumano, actuante en Francia y luego en EE.UU.

El mito del eterno retorno 1949. Trad. Alianza-Emecé 1972.

Los mitos del mudo contemporáneo (artículo de 1953) Trad. Almagesto. 1991.

Mitos, sueños y misterios 1956. Trad. Mirasol, Fabril. 1961.

"Structure et fonction du mythe cosmogonique", en AA.VV. La naissance du monde Seuil. París. 1959.

Mito y realidad (= Aspects du mythe 1963) trad. Guadarrama. 1968.

Los mitos manifiestan experiencias espirituales específicas del hombre arcaico, que redimen la contingencia existencial sacralizando el tiempo y el espacio. Se expresan en un lenguaje de símbolos. (Eliade. Tratado de historia de las religiones 1949. Trad. Esp. Cristiandad, Madrid, es pues, pese al título, un elenco temático y bibliográfico de símbolos naturales, espaciales y temporales en conexión con las estructuras míticas). El mito cosmogónico, ya que referido al "tiempo primordial", es el mito de base al cual todos los demás refieren "explícita o implícitamente". El mito está asociado –no se ve claro si siempre– a la "iniciación", concebida como "*el paso, por medio de una muerte y una resurrección simbólicas, de la nesciencia y la inmadurez a la edad espiritual de adulto*". Es claro que aquí se considera "iniciación" también a la llamada "iniciación puberal", que es en rigor un "rito de pasaje"; pero no hay duda de que se incluyen las iniciaciones mistéricas, como restauración del "estado primordial", lo que significa el paso de la "nesciencia" al conocimiento, y está por ende en relación con el mito cosmogónico. El mito puede "degradarse" (así en el cuento folklórico, entendido como reducción del mito y el rito iniciáticos a relato maravilloso) y llegar a "secularizarse" (como en la pervivencia "criptorreligiosa" de estructuras míticas en la civilización moderna).

FINLEY, M. I. Historiador de la antigüedad griega, británico.

The legacy of Greece, 1981.

Si bien Moses Finley no se dedicó al estudio del mito, ha dejado entre su obra frases que remiten a una concepción del mito de carácter sociológico.

"*La piedad griega, la religión griega se presentan como una cues-*

tión de rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios, actos, en suma de historias, mitos, sobre instancias concretas de la acción de los dioses, no de dogmas abstractos."

FRANK, M. Filósofo alemán.

Der kommende Gott. Vorlesungen uber dir Neue Mythologie I 1982. (Hay traducción española El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología SERBAL, 1994).

Gott im Exil. Vorlesungen uber dis Neue Mythologie II 1988. (Hay traducción española Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología Akal).

Retomando la reflexión que en los años ´40 y ´50 iniciara K. Kerényi (ver en este Apéndice), Frank sostiene que el mito, más allá de las múltiples formas literarias y rituales que puede adoptar, dirige siempre una empresa de *fundamentación* y *legitimación* de aquellas instituciones y usos sociales que regulan la vida humana en un determinado contexto sociocultural. A partir de la pregunta por la justificación, Frank dice que "*significa poder relacionarlo o, al menos, poderlo relacionar con un valor, que intersubjetivamente es indudable. En sentido estricto, sólo es indudable intersubjetivamente lo que se considera como sagrado, es decir, como intocable y omnipotente.*"

FRANKFORT, H y H. A., WILSON, J.A. y JACOBSEN, T. Historiadores norteamericanos.

The Intellectual Adventure of Ancient Man, 1946. (Hay Trad. Esp. El pensamiento prefilosófico, México, FCE, 1954 y reediciones).

En la antigüedad, advertimos que dos hechos son correlativos:

"[...] *en primer lugar, encontramos que la especulación tenía posibilidades ilimitadas para su desarrollo; sin tener las restricciones que implica una indagación científica (esto es, metódica) de la verdad, y en segundo término, nos damos cuenta de que el dominio de la naturaleza no se distingue del dominio humano. Los antiguos, al igual que los salvajes modernos, vieron siempre al hombre como parte de la sociedad y a ésta como inmersa en la naturaleza, dependiendo de las fuerzas cósmicas. Para ellos, no había oposición entre la naturaleza y el hombre y, por lo tanto, no existía la necesidad de aprehenderlos siguiendo modos de conocer diferentes.*"

"*Para el hombre primitivo, el mundo no es inanimado ni vacío, sino pleno de vida*", lo que afecta al hombre, a los otros seres vivos, a los hechos meteo-

rológicos.

> "*Al formular un mito, los antiguos no trataban de proporcionarse una diversión. Tampoco buscaban una explicación inteligible de los fenómenos naturales. Experimentaban, directamente, un conflicto entre fuerzas. Las imágenes del mito no son, por lo tanto, alegóricas en modo alguno. Se trata nada menos que de un nivel cuidadosamente escogido del pensamiento abstracto. Las imágenes son inseparables del pensamiento. Representan la forma en que la experiencia se hace consciente.*"
>
> "*El mito revela una verdad significativa, aunque no verificable. Puede decirse que se trata de una verdad metafísica. Sólo que el mito no tiene la universalidad ni la lucidez de una aseveración teórica. Es concreto, aun cuando pretenda ser de una validez inatacable. Exige que se lo reconozca por medio de la fe, y no pretende justificarse ante crítica*."
>
> "*El mito es una forma poética que trasciende la poesía al proclamar una verdad; es también una forma de razonamiento que trasciende la razón, ya que necesita poner en práctica la verdad que proclama; es una forma de acción, de comportamiento ritual, que no encuentra su realización en el acto, sino que debe proclamar y elaborar una forma poética de su verdad*."
>
> "*Para la mentalidad creadora de mitos, la concepción del tiempo era, como la del espacio, cualitativa y concreta, y no cuantitativa y abstracta.*"

FRAZER, J. G. Filólogo inglés.

The Golden Bough 12 vols. e índices. 1890-1915.

La rama dorada Ed. Abreviada (póstuma, 1922). Trad. Esp. FCE.

No se propone establecer una teoría del mito; pero, aún viendo el temor a la muerte como "*probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva*" de hecho pone fuerte acento en los cultos y ritos de fertilidad, que en la corriente antropológica derivada de él ocupan el valor explicativo privilegiado si no exclusivo para la explicación de los mitos. "*En una etapa temprana, las funciones del sacerdote y del hechicero estaban a menudo combinadas*", o, para decirlo de modo quizá más correcto, no estaban diferenciadas aún (o sea, magia y religión no se identifican pero surgen de una fuente primitiva común; por ende, el mito es etiológico con respecto a ambas). La magia es "*un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía*

falaz de la conducta; es una ciencia falsa así como un arte abortivo". Es una explicación abusiva de dos formas de "asociación de ideas": a) por similitud (magia imitativa u "homeopática"): el efecto deseado se produce imitándolo en otro objeto, sobre la base de que "*las cosas que se asemejan entre sí son una misma*"; b) por contigüidad (magia de contacto o de contagio: lo que se hace a algo afecta del mismo modo a quien ha estado en contacto con ese algo, sobre la base de que "*cosas que han estado en contacto entre sí siguen siempre en contacto*". Llama a ambas formas magia simpática (lo que parece más bien redundante, salvo porque a menudo ambas formas de magia pueden combinarse). El mito es la contraparte verbal etiológica del rito.

FROBENIUS, L. Antropólogo, africanista y culturólogo alemán, fundador del Instituto de Investigaciones para la Morfología Cultural. ("Morfología(s) de la(s) cultura(s)" es un término y una línea de investigación acuñados por Spengler, coetáneo suyo).

Paideuma, Umrisse einer Kultur – und Seelenlehre ("Páideuma. Lineamientos de una teoría del alma y la cultura") 1921.

Die atlantische Gotterlehre ("La doctrina atlantea de los dioses"; vol. X de su Atlantis "Atlántida", 12 vols. 1921-1928); trad. Francesa Mythologie de l´Atlantide. Payot 1949 (Trata sobre la cultura y la religión de los yoruba).

Kulturgeschichte Afrikas ("Historia cultural del África") 1933.

El Decamerón negro (1910), trad. Rev. De Occidente, 1925 (Relatos africanos).

No desarrolló una teoría específica del mito, pero sí de lo que luego se llamó la "conciencia mítica". Aunque no muy citado, basta comparar con Bachofen antes y con Kerényi, Cassirer, Jensen, Cencillo después, para ver cómo Frobenius concentra un complejo de ideas derivado de la orientación "romántica" de la teoría del mito. A la escuela de Frobenius pertenece, muy importante para el tema de la "conciencia mítica", J. Jahn, Muntu. Las culturas neoafricanas (1958), trad. Colección Popular, FCE. 1963.

Conceptos peculiares: a) lo que (mal) traduciremos por apresamiento/ apresar (al. Ergriffenheit/ergreife) traducibles bastante exactamente por fr. prise/saisir es el estado/ el acto de espontánea entrega en que uno se deja absorber por y en el objeto, como el niño en el juego concentrado o el adulto ante un espectáculo o una novela que lo "atrapa"; y páideuma (gr. = lat. "disciplina/institutio") es en Frobenius la actitud y el modo de capatación intuitiva del objeto que resultan de ese "apresamiento", y alude además a la idea de "juego" (gr. Paidiá; de país "niño"; b) Verdad es (como en Spengler)

"verdad conceptual/científica", históricamente condicionada, modo estático de aprehender lo fáctico; pero realidad es la esencia misma de lo fáctico, captable de modo dinámico-intuitivo, o sea "paideumático". Toda realidad es supratemporal. Nada es transitorio en lo (inteligiblemente) captado por el hombre. También es estilo (como "forma" cultural) sobrevive a la vigencia de la idea", y por eso, como en Spengler, la idea es revivible interpretando paideumáticamente las formas (estilos) de las culturas.

> "*El juego infantil concentrado revela la fuente original de las energías creativas y de la cultura, por la facultad (paideumática) de entregarse en total 'realidad' a un segundo mundo más allá de las conexiones causales naturalísticas*". Así "*el hombre tiene dos formas de vida: la del 'ser' (la estática, la de la verdad científica) y la lúdica (o paideumática: la dinámica, correspondiente a la 'realidad')*".

Esta última es una sabiduría espontánea "como la del junco" (sólo que consciente) "*la sabiduría por la cual el hombre juega su papel por naturaleza*". El "papel" del hombre "está escrito en su cuerpo", y es lo que se revela en el "apresamiento".

> "*Toda vida (biológica) es realidad y está condicionada por ella; pero el hombre es capaz de dejarse 'apresar' (no sólo por lo fáctico, sino) por la 'realidad' que determina lo fáctico, de modo que las cosas aparecen a su 'conciencia paideumática' en una nueva configuración. Hubo un tiempo en que todo estaba dominado por ese apresamiento*".

La cultura surge en cuanto se revela al hombre la esencia de las cosas (o sea, la "realidad"); en cuanto el hombre, por la actitud de entrega, se deja apresar por esa esencia, lo cual le otorga la facultad de "jugar (o sea de vivenciar dinámicamente) la realidad". La cultura es "*organicidad: es esencia y lenguaje como historia*". El "mundo" (en el sentido idealista de captación orgánico-cultural de lo dado) se desarrolla en tres etapas: (1) como textura unitaria, desde la cual se categorizan (o tipifican) órdenes de objetos (Cf. Lévi-Strauss 1962); (2) como "entorno orgánico" en que se establecen las relaciones de legalidad natural (la verdad científica); (3) la "cultura" o "tercer reino", cuyo sentido es "*el esfuerzo renovado hacia la unidad originaria*". El pueblo alemán es el mejor preparado para reconquistar una renovación así, porque tiene "*el sentido de una cultura de la mística*" (referencia evidente a la mística alemana de Eckhart a Boehme), aunque hoy obnubilada por el posterior racionalismo de origen romántico de la Ilustración. (Idea análoga,

aunque con otras bases y sentido, en Spengler.)

GADAMER, H. G. Filósofo alemán, representante de la nueva Hermenéutica.

Mythos und Vernunft 1954.

Mythos und Logos 1981. (Trad. Esp. Mito y Razón, Paidós, 1997).

Los ejes sobre los cuales se articula la concepción de Mito de Gadamer son coincidentes con los de su tradición filosófica, a saber:

- No hay un pasaje de *mythos* a *logos*. Hay, en todo caso, un diálogo complejo que exige situar a ambos históricamente. El *logos* sustenta la *razón (*entendida desde la concepción moderna como un dominio de la "experiencia"), ahora bien, *"¿es posible que el lenguaje de este* logos *sea el medio propicio para poder entender el mito?"*
- En el *mito* se manifiesta una "verdad propia" originada en un tiempo de sabiduría originario. Es un modo de experiencia *sui generis* que se interpreta a partir del momento exacto de su transmisión.

La conceptualización general del problema del mito en relación con el logos según Gadamer es la siguiente: Concibe el *mito* dentro de una relación de tensión dialógica con el *logos*. No hay, desde su teoría, un pasaje, sino una interdependencia en la que el concepto de *experiencia* es fundamental. El mito es *"lo dicho",* aquello que no permite otra constatación más que la experiencia de haber recibido "eso dicho". En este punto radica la diferencia con el logos, aquello que piensa eso "dicho" y logra obtener de esta reflexión un "saber" constatable en todo momento (no solamente en el momento único de la experiencia). El *logos* da paso al concepto moderno de razón, experiencia de apropiación y dominio del mundo que deja así la imagen de fantasía vinculada al relato mítico.

Pero para Gadamer, el simple esquema del *mythos zum logos* (planteo que realizara Nestle) no puede sostenerse cabalmente. Desencantar la realidad y despojarla de la experiencia sui generis en el mundo que se expresa en el mito, sería el único camino que podría tomar la historia si estuviese regida por el autodominio otorgado por la razón, y por la presunta posesión de verdad absoluta. Bajo la influencia de Martin Heidegger, Gadamer afirma que el logos es el que fundamenta el *ser verdadero*. "Ser es ser siempre" es el sustento de esta filosofía; la razón conoce y domina lo verdadero. De esto se deduce que la razón domina, por sobre todo, ese ser verdadero, pero ésa no siempre es capaz de dar cuenta de esta existencia. Hay verdades que escapan a la autodeterminación de la razón; el *mythos* no siempre puede ser abarcado por el logos. El mito como experiencia arcaica detenta una verdad extracien-

tífica que no se ciñe a los dominios del logos.

Más allá de su carácter de "historias inventadas", es imperioso hacer una salvedad. En su origen primigenio, los mitos cobran el valor de "lo conocido" que se redescubre a través de las interpretaciones de los poetas quienes, lejos de conservarlos en su estado de experiencia antigua, los renuevan; así, el mito nunca deja de ser "nuevo" ya que es gracias a la transmisión de esa experiencia ya conocida que lo viejo continúa hallando su lugar en lo nuevo, sin necesidad de constatación alguna. Sobre la base de esta observación, Gadamer refuerza su rechazo a la dicotomía del *mythos zum logos* y afirma que debe reconocerse una convivencia indisoluble. En definitiva lo que unifica al mito con la razón del logos es la intención de hallar un emparejamiento y una correspondencia entre el pensamiento que debe dar cuenta y el relato, "lo dicho" de esa experiencia en el mundo. En cualquiera de los casos es indiscutible la presencia y el reconocimiento de una "*certeza sobrecogedora*": cualquier intento de desentrañar "*las oscuridades de la primitiva historia del alma humana*" es apenas una aproximación; "*su capacidad soñadora sigue siendo su poder más fuerte. Dicho en otros términos, el mito y sus derivaciones son inabarcables*."

GARCÍA GUAL, C. Filólogo español.

Introducción a la mitología griega 2004. Madrid. Alianza.

"*El mito es una narración o un relato tradicional, memorable y ejemplar, paradigmático, de la actuación de personajes extraordinarios (en el mundo griego, dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano*." Es tradicional porque se hereda. Es memorable, ya que como sostiene M. Detienne, "*los mitos habitan en el país de la memoria*", entendiendo que esta memoria es colectiva, y no individual. Es ejemplar o paradigmático porque "*el mito de alguna manera es un ejemplo de actuación. Los mitos como hechos extraordinarios de personajes extraordinarios han cambiado el mundo, han dejado una huella o una impronta que están ahí.*" Pertenecen a un pasado prestigioso y lejano ya que "*ya no vivimos en el tiempo de los mitos. Los héroes están todos muertos y pertenecen a otro tiempo. El tiempo del mito es circular, mientras que el de la historia es lineal. El tiempo del mito es de otra calidad*". El mito se diferencia del cuento tradicional en tanto "*los cuentos tienen muchas veces los mismos motivos que los mitos, pero van sueltos, y los personajes no suelen tener nombres, mientras que* los *personajes de los mitos siempre tienen nombre y se pueden colocar dentro de esa red mítica*" de la que forman parte. "*Un mito puede tener en su relato varios símbolos. El símbolo es puntual, mientras que el mito es lineal, lo que permite una segmentación y un análisis*", (cf. Lévi-Strauss). Aunque tradicional, el mito no se reproduce siempre idéntico, como el rito, pues "*va sufriendo*

variantes, y mucho más cuando se incorpora a la tradición escrita y literaria." De acuerdo con Blumenberg, García Gual se apoya en la constancia icónica del mito, como una "*permanencia de una serie de motivos en la tradición mítica, aunque luego hay una notable variedad en la reinterpretación de los mitos*". Puede haber en los mitos cambios menores, pero como diría Aristóteles "*el autor literario (piénsese en el autor trágico, como ejemplo) no debe destrozar o descomponer el mito. El mito siempre tiene una estructura básica*."

GERNET, L. Filólogo francés de la escuela sociológica; cf. Durkheim.

Anthropologie de la Gréce Antique 1968.

El mito revela el "inconsciente colectivo" (idea de Jung). Es un pensamiento que tiene por instrumento las imágenes y refleja las instituciones sociales. Las variantes de un mito (sobre las cuales llamó la atención Lévi-Strauss) revelan los aspectos de mayor importancia para "el usuario".

GIL, L. Filólogo, traductor e investigador de la literatura griega, español.

Transmisión mítica 1975.

Para los griegos, el *mythos* comprendía toda suerte de relatos en los que la fundamentación de tipo apodíctico, es decir lógica, no era factible. Luis Gil considera por ello que el mito es un tipo de discurso mental tan coherente como el discurso lógico o el discurso científico, aunque no se atenga a las normas que hacen a la lógica formal aristotélica. En este sentido, su proposición considera al mito como una instancia discursiva y de conocimiento previa a la que descubriría posteriormente la ciencia.

GODELIER, M. Antropólogo francés, uno de los fundadores de la Antropología Económica de óptica marxista.

Mito e historia: Reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje

Partiendo del análisis de mitos del pueblo Baruya de Nueva Guinea, Godelier plantea que "*existen caracteres formales abstractos de los discursos y de las idealidades míticos pertenecientes a la ideología de sociedades que difieren profundamente por sus ecologías*". Su trabajo, casi en paralelo con el realizado por Lévi Strauss, establece que "*la relación directa entre Mitos y Sociedad puede fácilmente ponerse de manifiesto cuando se emprende el inventario exhaustivo de todos los elementos de los mitos que trasponen aspectos del medio ecológico, de la organización social, de las tradiciones históricas*."

El carácter teórico del planteo de Godelier hace que estudie al mito como un producto social que refleja las estructuras sociales, y que sirve para mantenerlas. En ese sentido, su teoría no parece agregar nada nuevo, aunque su hipótesis de que "*el pensamiento mítico es el pensamiento humano que concibe la realidad como analogía*" resulta por demás fructífera. Ya que, desde su punto de vista, la analogía "*es a la vez una forma de hablar y una forma de pensar, una lógica que se expresa en las formas de la metáfora y la metonimia*." Como tal, esa forma de pensar ordena en la conciencia un universo de por sí simbólico.

GRIMAL, P. Historiador de la antigüedad greco-latina, francés.

Dictionaire de la mythologie grecque et romaine 1951. (Trad. Esp. Diccionario de mitología griega y romana Paidós.1981).

La mythologie grecque 1953. (Trad. Esp. La mitología griega Paidós. 1989).

El mito está inmerso en lo que llamamos "*relatos maravillosos y de toda índole cuyos textos y momentos representados nos muestran que circularon en los países de la lengua griega, entre los siglos IX u VIII antes de nuestra era, época a la cual nos remiten los poemas homéricos, y el fin del paganismo tres o cuatro siglos después de Jesucristo*."

Estas leyendas, y en especial las leyendas de héroes, "*se presentan como sistema, más o menos coherente, de explicación del mundo. La génesis del mundo –por otra parte– no se pone en entredicho en los poemas épicos*."

El mito en Grecia se tiñe de historia, sirve de título de nobleza a las ciudades o a las familias así como se transforma en epopeya. "*Otras veces recalca o explica las creencias y los ritos de la religión*."

"*Mito es cualquier historia que se puede relatar*", de acuerdo con el primitivo significado de la palabra "mito". Logos y mito son las dos mitades del lenguaje (Si se quiere, "Fantasía" y "Razón"). "*El mito no tiene otro fin que sí mismo*". Se cree en él o no, si se lo juzga bello o verosímil. Por otra parte, el mito "*atrae a sí la parte irracional del pensamiento humano: está, por su naturaleza misma, emparentado al arte*."

En Grecia, el mito "*se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No conoce fronteras*" en las que no influir.

GRUPPE, O. Filólogo alemán, discípulo de Usener.

Grieschiche Mythologie und Religiosgeschichte ("Mitología e historia de la religión griegas") 1906. (= tomo V, 2' parte, del Handbuch der Alter-

tumswissenschaft "Manual de Estudios de la Antigüedad", fundado por I. von Muller, 1886 ss.; reemplazado en 1941-1955 por la Geschichte der grieschisshen Religion de M.P. Nilsson, 2 vols., del cual Nilsson, Historia de la religión griega (en inglés, 1925, 1956) trad. Esp. EUDEBA 1961 es una versión abreviada.

Representa un positivismo historicista extremo: análisis de las puras conexiones históricas documentales entre la mitología y religión griegas y las del Cercano Oriente. Nilsson tiene orientación análoga, pero se circunscribe al ámbito cultural pertinente (en el caso, el griego) y atiende a los contenidos mítico-religiosos. Para él, a) como para Wundt, el mito divino nace del mito heroico; b) lo religioso está involucrado en lo mítico y se desprende de éste; c) el mito presenta una vertiente inventiva (leyendas populares que reflejan condiciones histórico-sociales) y una vertiente etiológica o explicativo-justificativa de ritos e instituciones.

GUSDORF, G. Filósofo y epistemólogo francés.

Mythe et Métaphysique, 1953. (Trad. Esp. Mito y metafísica, Ed. Nova. Buenos Aires, 1960).

> "*El mito tiene por función hacer posible la vida. Ofrece un lugar a las sociedades humanas y les permite durar. Reencontrado en su contexto vivido, el mito se manifiesta, pues, como la forma espontánea de ser en el mundo. No ya como teoría o doctrina, sino como aprehensión de las cosas, de los seres y de sí, conductas y actitudes, como inserción del hombre en la realidad*."
>
> "*La conciencia mítica es una afirmación de totalidad. Si el mito corresponde a una categoría, la única que le conviene es la de totalidad concreta, más aún, la de identidad radical, la de unidad ontológica. Toda la realidad se inscribe en un solo orden, se desarrolla según un dinamismo común que se inscribe en ella como una circulación de vida e inteligibilidad*."
>
> "*La característica esencial de la experiencia mítica es dar lugar a una realidad indisociable. La conciencia mítica permite constituir una envoltura protectora, en cuyo interior el hombre encuentra su lugar en el universo. Esta significación vital del mito, seguridad sobre la vida, conjuración de la angustia y de la muerte, explica su viva coloración afectiva*".

HARRISON, J. Filóloga inglesa, de la escuela antropológica (cf. Frazer), de la cual puede considerarse fundadora.

Prolegomena to the study of Greek Religion, 1903.

Epilegomena to the study of Greek Religion, 1921. (Incorpora enfoques freudianos).

El mito es el "legómenon" (la expresión verbal) etiológicamente correlativo del "drómenon" (la acción) ritual. El sentido (básicamente asociado al de los ritos de fertilidad) de los mitos clásicos se descubre por sus analogías con los que la antropología revela en las culturas dichas "primitivas". ("Epilegómena") "*El mito es un fragmento de la vida del alma*". Es "*el pensamiento onírico del pueblo, como el sueño es el mito del individuo*". J. Harrison orienta una importante dirección de filólogos ingleses, como G. Murray La religión griega (= Five stages of Greek Religion "Cinco etapas de la religión griega" 1913, 1924). Trad. Esp. NOVA. Bs. As. 1956.

HEIDEGGER, M. filósofo alemán.

Parménides, 1942. (Trad. Esp. Parménides, trad. De Cralos Másmela, Madrid, Akal, 2005)

Unterwegs zur Sprache, 1959. (Hay versión española, De camino al habla, traducción de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987).

Si bien Martin Heidegger no escribió directamente nada sobre el mito, su interés por este tema se ve reflejado en muchos fragmentos de su monumental obra.

En el curso que citamos ut supra sobre Parménides, el filósofo alemán sostiene que los griegos tenían varias voces para decir "palabra": Mythos, Lógos, Epos. Esas formas de la palabra se pertenecen recíprocamente, y esa copertenencia está inmersa en lo esencial. Así, tanto el mito, como el logos o el epos son partes integrantes de la verdad (Alétheia) que la modernidad separó dejando, por un lado al logos como ratio o lenguaje racional, y al mito y al epos como leguajes irracionales.

La experiencia con la palabra consiste en "*experimentar algo, encaminándose, llegar a alcanzar algo en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello hacia lo cual tendemos, caminando, con el fin de alcanzarlo nos trae a nosotros mismos, nos toca, se dirige a nosotros y nos requiere, dándonos vuelta hasta que nos hace como él*".

Con la palabra se muestra, se deja aparecer, y se ingresa en el mundo del descubrimiento de la verdad, la Aletheia de los griegos. Por ello la pregunta, según Heidegger no es ¿cuál es la esencia de la palabra? Sino, más correcta-

mente, ¿Cuál es la palabra de la esencia? De acuerdo con von Humboldt, Heidegger sostiene que la lengua es "actividad del espíritu", y por ende no resulta una obra hecha, finalizada, sino una actividad (energéia) que está en curso de producción y de transición. Por ende la lengua no tiene un mundo, sino que "ella es ese mundo". Mito, logos y epos devienen pues formas de la Verdad.

HEINRICH, K. Filósofo y antropólogo alemán.

Vernunft und Mythos. Ausgewahlte Texte 1983.

Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomosphismus in der Religionsphilosophie 1986.

Dado que el mito permite construir un puente entre los orígenes perdidos u olvidados de la humanidad y nuestro tiempo presente, se destaca, pues la "función genealógica" del mismo. Esa función genealógica ha aparecido, generalmente, como "sanción de lo existente", incluso en el del pensamiento que *ex professo* pretende ser antimítico, y en el cual subyace una relación con lo mítico dominante. Esa función genealógica de los mitos tiene como misión "*llenar el abismo entre el origen y lo que ha surgido de él*". Como "*transferencia de la fuerza de los orígenes sagrados a lo que de ellos procede y se deriva, el mito constituye un acto de salvamento, visible o soterrado, que mantiene el mito en la diversidad de espacios y tiempos, ya sean antiguos o modernos*".

HONKO, L. Profesor de estudios folklóricos y religiones comparadas, finlandés.

Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung. Helsinki 1959 (Folklore Fellows' communications; 178).

Geisterglaube in Ingermanland. Helsinki 1962 (Folklore Fellows' communications; 185).

Textualising the Siri epic. Helsinki 1998 (Folklore Fellows' communications; 264).

De acuerdo con su teoría, el mito posee cuatro aspectos:

1) Contenido: tiene que ver sobre todo con los sucesos que provienen del comienzo de los tiempos y tratan de la creación y naturaleza de la cultura.
2) Forma: un mito es un relato. La misma historia puede revestir la forma de drama ritual, o de ícono, sermones o danzas.
3) Función: es proporcionar tanto una explicación como un bosquejo de

las relaciones sociales y de las relaciones de la humanidad con el resto de la naturaleza.

4) Contexto: es aquél en el que las personas utilizan el mito, generalmente en un acto ritual, pero puede ser recontextualizado en muchas otras dimensiones de la vida.

HORKHEIMER, M. sociólogo y filósofo alemán de la Escuela de Frankfurt.

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, 1930. (Hay trad, castellana de M. del Rosario Zurro, Historia, metafísica y escepticismo, Alianza, Madrid, 1982).

Si bien Max Horkheimer no desarrolló una teoría específica sobre el mito, su trabajo "Vico y la mitología" de 1930 permite reconstruir su mirada sobre este tema, mirada que seguiría desarrollando años después desde la Escuela de Frankfurt, sobre todo en su obra "Dialéctica del iluminismo" escrita junto a Theodor W. Adorno en 1947.

Lo que interesa a Horkheimer de Vico es que en la "Scienza Nuova" el filósofo napolitano se aparta de la interpretación ilustrada de la religión, para desarrollar una concepción del mito de características políticas y sociales que abrirían nuevos cauces de análisis. Dadas las dos posturas dominantes en el siglo XVIII, el instrumentalismo y el naturalismo, acerca del rol del ser humano en el mundo, Vico se aparta de ambos para desarrollar una teoría política particular. Dado que "*sólo conocemos aquello que hemos hecho*" (verum ipsum factum) el conocimiento ya no está encerrado en las ciencias formales, de raíz cartesiana, sino en el devenir histórico[106].

Para reconstruir las primeras ideas humanas en torno a lo político, Vico recurre al mito. He ahí donde Horkheimer cree ver la originalidad viquiana, ya que como pensador moderno, Vico ha descubierto en los mitos el reflejo de las condiciones materiales de existencia de las sociedades primitivas. El ser humano primitivo puebla a la naturaleza de figuras míticas surgidas de su imaginación. Más tarde, la religión cumplirá un rol civilizatorio importante, otra mirada que aparta a Vico de la común visión ilustrada que sólo reconocía en la religión una conjura de poderosos contra débiles seres crédulos. Es por ello que Horkheimer cree ver en la interpretación viquiana del mito el germen de una teoría de la ideología, aceptando que el mito encierra en

106 No es nuestra intención desarrollar aquí los principios gnoseológicos de la teoría viquiana, que parecen presuponer un conocimiento real de naturaleza colectiva más que individual.

sí un discurso constituyente de la vida cívica en sus diferentes momentos históricos. "*Para Vico* –sostiene Horkheimer- *la oposición entre las clases es el hecho social fundamental, la clave de la mitología griega*." Héroes y cosmogonías responden, desde esta concepción, a una necesidad sociológica de justificar el orden civil, las "verdades políticas", y, a la vez, son reflejo de los conflictos sociales de la época.

HÜBNER, K. Filósofo checo.

Kritik der wissenschaftlichen Vernunft 1978.

Die wahrheit des mythos 1985. (Trad. Esp. La verdad del mito Siglo XXI, 1996).

"*El mito se ha apartado de nuestro mundo científico-tecnológico y parece, desde nuestra perspectiva, pertenecer a un pasado hace ya mucho superado. Se lo confina al reino de la fábula, de los cuentos, en cualquier caso a lo no comprobable*." Se lo considera, de alguna forma, parte del inconsciente.

"*El mito griego puede ser caracterizado por medio de precisas estructuras generales, ya que conserva sus fundamentos verdaderos a pesar de todas las transformaciones sufridas*." No es ni algo irracional perteneciente a la prehistoria mental y cultural de los humanos ni tampoco un factor "prerracional" que, gracias al paso del tiempo, se convierta en algo racional. El mito ofrece un sistema histórico de pensamiento y experiencia que se construye del mismo modo que el "pensamiento lógico", sobre determinadas categorías a priori.

Las diferencias existentes entre las concepciones mítica y científica no parten de una falta de lógica por parte de la primera, sino por un cambio de paradigma lógico con la irrupción de la modernidad. La modernidad, a pesar de haber cambiado la cosmovisión, no ha superado el estado de alienación en el que se encuentra el ser humano. En muchos casos, el hombre no piensa en términos científicos. Conviven en el pensamiento humano moderno un modo de pensar mítico con uno científico. Es por ello que Hübner se plantea la formalización de una ontología mítica que debe ser complemento de la ontología científica. "*El mito es un sistema coherente de experiencias*".

"*La superioridad de la ciencia sobre el mito es tan sólo una superioridad histórico-fáctica, pero en ningún caso se trata de la superioridad de una racionalidad que se imponga sin discusión*." En ese sentido, mito y ciencia no son momentos opuestos de una posible evolución del conocimiento humano, sino dos modos complementarios con referencias recíprocas que establecen su "continuidad y contigüidad".

HYMAN, S. E. Antropólogo norteamericano.

The ritual view of myth and the mythic 1955.

Hyman argumenta en contra de la interpretación causal de mito, que dice que los mitos se originaron de los intentos de explicar el origen (etiología) de los fenómenos naturales. Si es cierto, la interpretación causal sería mayor que el mito, o al menos independiente del ritual, como E. B. Tylor cree que es. Pero Hyman sostiene que las personas utilizan el mito para los propósitos etiológicos sólo después de que el mito ya está en marcha: en suma, los mitos no se originaron como explicaciones de los fenómenos naturales. Además, afirma Hyman, el mito se originó en la ejecución del ritual. De este modo, el ritual se presenta ante el mito y el mito depende en el ritual de su existencia hasta que se obtiene un estatuto independiente, como una historia etiológica. Mito y rito son dos partes incluidas en una misma identidad.

JENSEN, A. E. Antropólogo alemán.

Mitos y cultos en los pueblos primitivos 1952. Trad. FCE, 1966 y reed.

El valor de una civilización depende de sus formaciones creativas (las que no admiten comparación cuantitativa). Los mitos no son conocimientos intelectuales (= racionales conceptualizados) sino formaciones creativas: un modo de conocimiento no reducible al intelectual. En lo que en la superstición (p. ej., la magia) no es juego (cf. Frobenius) no puede explicarse efectivamente sino como producto de la "estupidez primitiva", (expresión que el antropólogo positivista psicologista K. Th. Preuss, Der religiose Gehalt der Mythen "El contenido religioso de los mitos" 1933, aplicaba para explicar el origen del mito). Por consiguiente no hay "mentalidad prelógica". La comprensión de las formas creativas es alcanzable por "el sentir personal" (cf. Frobenius). Todo fenómeno cultural fundamental auténtico contiene en su estado original "aserciones" sobre lo real y "un medio de comunicación" acerca del objeto: y tiene sentido si es reconocido como verdad por los representantes auténticos de la comunidad cultural (cf. Frobenius-Spengler; donde "verdad" = "realidad" de Frobenius). La organización social y los ritos (cultos) no son originariamente de orden práctico sino significativo y son reacciones del hombre a experiencias místicas de lo real. Los mitos sitúan, explícita o implícitamente, los sucesos relatados, en los orígenes del mundo. La relación de los hechos culturales (orden social, arte, etc.) con los arquetipos míticos es la de la adaptación de la comunidad al orden cósmico reconocido; pero los ritos son, en general, la mostración de ese orden. El

rito (el culto) es el lenguaje religioso primario (hay ritos sin mitos, quizá porque éstos han sido olvidados) y transmite a las nuevas generaciones los conocimientos fundantes. El rito (el culto) es juego (en el sentido de Huizinga, Homo ludens, 1939; trad, esp. Piragia/Sudamericana), pero, además de "fiesta", es fiesta solemne, que enseña cómo se ha instituido el rito, y el carácter de fiesta le es dado por ser "repetición" de ese acto institutivo (cf. Kerényi). Ese acto creador revela al hombre lo real bajo otro aspecto que el cotidiano; aspecto que es una forma no ordinaria de lo real mismo y "apresa" al hombre (cf. Frobenius). Hay una unidad mito-rito (culto), en que el mito puede incluso formar parte del rito; pero hay expresiones religiosas amíticas y, por lo tanto, sin acto cultual. La utilización de mitos y ritos es un estadio posterior y degradado. Las artes y los juegos de origen tradicional pero no rituales son fenómenos que continúan formaciones antiguas cuyo sentido se ha perdido (y no a la inversa). Los llamados "mitos etiológicos" son mitos sólo por su forma y no por su contenido: carecen de base religiosa y de "verdad" (porque la explicación que dan es sustituible por otra de orden conceptual).

JESI, F. Germanista y filósofo italiano, próximo a la posmodernidad.

Mito (= "Il mito", 1973) trad. Esp. Labor, 1976. (Con amplia bibliografía).

Siguiendo a W. Benjamin ("Tesis de filosofía de la historia"; en Ensayos escogidos, Sur, 1967), la interpretación histórica resulta de una confrontación de puntos de vista (citas). Como la conciencia mítica se ha perdido en nuestra cultura, sólo es posible la interpretación histórica. Aplicando tal modelo, se obtiene una "máquina mitológica" de puntos de vista sobre el "mito", cuya (digamos aquí) "caja negra" consiste en la cuestión de si el mito tiene o no "sustancia" (es decir: un referente extramítico real). Este planteo deja, al menos provisionalmente, postergada la cuestión de qué es el mito, pero saca a la luz las bases y consecuencias ideológicas de las teorías.

JUNG, C. G. Psicoanalista suizo alemán, fundador de la "psicología analítica".

Símbolos y transformaciones de la libido (1911/12) Reelaborado como "Símbolos de la transformación", 1952; trad. Paidós, 1953.

Las relaciones entre el yo y el inconsciente (1928/39), trad. Paidós. 1987.

Psicología y alquimia (1944), trad. Rueda, Bs. As. 1952.

Simbología del espíritu (1948; estudios varios), trad. FCE, 1962.

Aion. Contribución a los simbolismos del sí mismo (1951). Trad. Paidós, 1986.

"La aproximación al inconsciente" (1961), en Jung et al. Man and his symbols, 1964.

Referencias:

Hostie, R. Del mito a la religión. La psicología analítica de C. G. Jung. (fr.1955), trad Amorrortu, Bs. As. 1972 (Buena exposición crítica).

Campbell, J., El héroe de las mil caras (1954). Trad. Esp. FCE.

Las máscaras de Dios (I. Mitología primitiva; II. Mit. Oriental; III. Mit. Occidental; IV. Mit. Creativa; 1959 – 1968). Trad. Alianza, 1992. 4 vols.

Ideas básicas: Hay un nivel inconsciente personal (freudiano), que contiene la "sombra" o aspectos negativos individuales reprimidos y un nivel más profundo, común (aunque tal vez en parte diferenciado étnicamente), el inconsciente colectivo, el cual contiene los "arquetipos", estructuras tendenciales que sólo se manifiestan como imágenes prototípicas arcaicas (símbolos) que afloran en la conciencia (sueños, fantasías, expresiones artísticas o mitológicas, etc.). Cuanto más diferenciada la conciencia del yo, tanto mayor la descompensación de la psique, que las imágenes arquetípicas tienden a paliar. La integración de la personalidad (que sólo pocos necesitan o logran) consiste en situarse en un "centro" de conciencia, el Sí mismo, que restituye la unidad de la energía psíquica, integrando ambos dinamismos el consciente y el inconsciente, en la forma numinosa de la personalidad-mana. "*Símbolo es un término, nombre o imagen, que puede pertenecer a la vida cotidiana, pero posee connotaciones propias, implicando lo vago, desconocido u oculto.*" Se usan términos simbólicos para "*conceptos que no sabemos definir o comprender totalmente*". Un signo es menos que la idea representada; un símbolo es más. ("*Los símbolos freudianos son propiamente alegorías*", es decir, signos alegóricos). "*Como la planta produce su flor, así la psique crea sus símbolos*". Cada concepto consciente tiene asociaciones simbólicas subliminales, que no son "disfraces" sino reflejan nuestra "*falta de comprensión consciente de un lenguaje conscientemente conocido por el primitivo*". Los sueños y símbolos típicos son más bien motivos (temáticos). Símbolos tales son representaciones colectivas. El símbolo natural es el directamente arquetípico; el símbolo cultural es un símbolo religioso conscientemente elaborado y aceptado por la sociedad civilizada, que funciona "*de modo semejante a un prejuicio*", manteniendo empero su numinosidad (= energía psíquica). El inconsciente colectivo es

la "*madre de todas las mitologías, es decir, sueños, visiones, fantasías, e ideas delirantes*". Entender el mito y el símbolo es esencial para entender el pasado humano: el estudio de la mitología es como "*una anatomía comparada de la psique*". Los arquetipos: (a) son, como los instintos, innatos y hereditarios; (b) son tendencias a formar motivos o imágenes, que pueden variar indefinidamente y están cargadas de energía psíquica (numinosidad) -los arquetipos no son esos motivos o imágenes aunque el lenguaje de Jung resulta a veces equívoco-; (c) son pautas o estructuras dinámicas, con energía, autonomía e "iniciativa" propias; (d) funcionan a modo de "complejos (constelaciones de contenidos dinámicos inconscientes) sociales" que modifican, obstruyen o anticipan intenciones conscientes; (e) son "*de base instintiva y origen desconocido*" (1961; el Jung de 1928/39 atribuía su formación a experiencias humanas muy primitivas). Arquetipos característicos son el Ánima (expresada en figuras femeninas) y el Ánimo (íd. masculinas), componentes inconscientes del varón y la mujer respectivamente. La manifestación de un arquetipo tiene función complementaria/compensatoria, se equilibra con una disposición opuesta que domina excesivamente el yo consciente. El hombre arcaico "vive" los arquetipos y está inconscientemente regido por ellos. Los sueños "*se originan en un espíritu que no es totalmente humano sino más bien hálito de natura* […], *como aparece en la selva primordial, la mitología o la fábula: el lenguaje olvidado de los instintos*". Los sueños trasmiten reacciones o impulsos espontáneos inconscientes a la conciencia. No hay "censura" (Freud) destinada a proteger el dormir, sino que los contenidos subliminales sufren un efecto de "borrado" al acercarse a la conciencia. Las imágenes oníricas son análogas a las míticas; no son "residuos arcaicos" (Freud) sino parte integrante e "histórica" del inconsciente: vinculan instinto y razón. Los mitos "*se remontan al narrador de cuentos primitivos y sus sueños*". Son una especie de terapia mental, compensando los sufrimientos y angustias del hombre en general, como los complejos individuales son compensatorios de la psique. La reiteración de textos sagrados, como la de los ritos, produce emociones numinosas, "*a modo de conjuros mágicos*" e identificación con el héroe. El indianista y especialista en ciencias literarias norteamericano J. Campbell desarrolla una nueva "mitología comparada" de base jungiana, viendo básicamente en el mito la simbolización del proceso de integración de la personalidad que culmina con la experiencia de lo divino en el Sí-mismo. Sin ser jungianos, tienen coincidencias explícitas con Jung, el sinólogo R. Wilhelm, el indianista H. Zimmer, y Kerényi.

JUNGER, F.G. filólogo alemán.

Grieschiche Gotter (1943)
Die Titanen (1944)
Perfektion del Ternik (1946)
Grieschiche Mythen (1947) trad. Esp. Los mitos griegos. Herder, Barcelona, 2006.

"*El paso del pensamiento mítico al lógico y abstracto, que es en los griegos donde mejor se observa, supone también un fenecer constante, no de la creencia sino de la imaginación, de la capacidad libre ya autónoma*." Para ello, es preciso plantearse "*qué coincidencia se da entre el pensamiento griego y el nuestro*". "*El mitólogo que cultiva la historia especializada se enfrenta a un pensamiento que nada sabe de la historización de la conciencia, y sólo puede conectar con él en la medida en que es capaz de someterlo a métodos históricos*." Dado que se ha estudiado el mito desde un carácter eminentemente mental, ha faltado la mirada sensible, corporal: "*El espíritu generador de mitos no practica una mitología científica, es decir, no se incluye a sí mismo dentro del esquema de un proceso histórico*". Por otra parte, la crítica a la concepción del mito como símbolo es reafirmada ya que "*el simbolismo, cuyo objetivo es presentar al mito únicamente como un revestimiento, como adorno de las ideas o de las así llamadas verdades superiores* (cf. Platón), *necesariamente conduce a falsificaciones*." Una mirada histórica del mito será imponer, entonces, la propia mirada histórica, "*la historia de su propia conciencia*".

KERÉNYI, K. filólogo húngaro, de cultura alemana; se radicó en Suiza en 1937.

Einfuhrung in das Wessen der Mythologie ("Introducción a la esencia de la mitología", en colaboración con C. G. Jung), 1941.
Miti e misteri (trad., revisada por el autor, de una selección cronológica de estudios) Einaudi, 1950.
Gegenwartigkeit des Mythos ("Actualidad del mito"), 1965.

Conceptos:
Mitologemas: elementos componentes de la materia del mito (aproximadamente lo que el folklore llamaría "motivos").
Mitología: "el movimiento de esa materia"; o sea, su dinámica, sujeta a transformaciones (es decir, aproximadamente lo que suele llamarse mitopoyesis "formación de mitos").

Hay un "arte de la mitología" (con creadores individuales o no) analogable al arte musical; "*un arte que se manifiesta por su propia modelación, por una*

materia que se automodela", unidad con sentido en sí misma y con variaciones posibles. Su morfología consiste en imágenes. El auténtico mitologema es una unidad ininteligible (un sentido) generador de goce; sentido sólo plenamente expresable precisamente en lenguaje mitológico. Su modo de captación es puesto en relación por Kerényi con el páideuma de Frobenius. Ese sentido es: (1) imaginístico-musical; (2) etiológico, pero entendiendo este término como una cualidad propia de la mitología, que, más bien que "explicar" funda y motiva las conductas del hombre tradicional: no responde tanto a "por qué" como a "a raíz de qué". En cada reiteración cultural subsiste un elemento del estado creador. Lo "etiológico" del mito no consiste, pues, propiamente en áitia "causas" sino en arkhái "principios" primordiales (como en la noción de arkhé de los presocráticos): las bases del mundo. "*El hombre posee sus arkhái propias: las del ser orgánico; por ellas aprende a conocer su propio origen. Las fundamentales son dos: 'la primera emisión del sonido' y (Goethe) 'el abismo del germen' vital, simbolizados respectivamente en el niño divino (kóros) y la doncella divina (koré)*" (mitologemas estudiados en Kerényi-Jung, 1941). "*El mito representa el mito del hombre*". La colaboración con Jung corresponde a una cierta adaptación de las teorías de éste a las de Kerényi, basada en ciertas coincidencias de conceptuación. Pero Kerényi (1965) parece marcar una franca separación; así, rechaza dos tesis jungianas: la de que exista un inconsciente colectivo "que contiene el Mal (la 'sombra' de Jung)" o que sea parte de un todo que deba ser integrado (la "integración de la personalidad" de Jung). En 1965 dice: "*Origen es en mitología el equivalente de 'ser' y 'esencia' en filosofía* […] *El mito viviente proporciona un saber, desplegado en el acontecimiento de un 'fenómeno primordial' (Goethe), que se anticipa a la filosofía y la hace superflua*". Ese fenómeno primordial es anterior a la palabra y contiene los principios a la vez de la mitología y del rito, y su contenido es lo supremo universal concreto. Mito es el ser como contenido de la palabra, pero ni del todo dentro ni del todo fuera de ella, sino en la elaboración de la misma. Mito es el estado del ser en proceso, en el curso de su propio acontecer. La confrontación de estas últimas ideas deja en duda si para Kerényi el contenido el mito es extramítico (remite, como en Frobenius, a una realidad extrahumana) o intramítico (remite, como interpreta Jesi, a un modo humano de percepción), o si es ambas cosas a la vez (lo que parece lo más probable) o si ha cambiado de la segunda posición a la primera.

KIRK, G. S. Filólogo norteamericano.

El mito. Su sentido y funciones en la cultura antigua y otras. 1970 Trad. Gredos.

La naturaleza de los mitos griegos 1974. Trad. Labor-Paidós.

Más que una teoría del mito, ofrece crítica de teorías objetando a la generalización de fenómenos y puntos de vista unilaterales. Propone una distinción (no tajante, o sea, con casos intermedios) entre mito y cuento folklórico, esquematizable así:

MITO	CONSEJA
Forma relativamente fija.	Forma variable.
Forma compleja, a menudo con episodios.	Forma simple (secuencia unitaria de núcleos narrativos).
"Fantasía paradójica".	Coherencia lógica común.
Con sentido "serio".	Fin básico de entretenimiento.
En una temporalidad diferente.	En el tiempo común.
Héroe bien individualizado, excepcional y de nombre diferenciado.	Héroe humano común, y de nombre corriente.
Actos de alcance significativo.	Cumplimiento fantasioso de deseos.
Predominio de fuerzas elevadas.	Predominio del ingenio o astucia.
Agencia básica de lo sobrenatural.	Elemento sobrenatural subsidiario.

Propone una tipología temática de mitos:

(1) Narrativo: legendario, con elementos folklóricos.
(2) Operativo: (iterativo y validativo): rituales, modelos culturales, soportes de orientación en el mundo o de creencias.
(3) Especulativo-explicativo: etiológicos (causa/origen del orden cósmico/social) evaluativos (de tales o cuales objetos o materiales), escatológicos.

En La naturaleza de los mitos griegos realiza algunos análisis de ciertos mitos griegos, específicamente, como el tema del héroe, tomando a Heracles como modelo.

KLUCKHOMN, C. Antropólogo norteamericano, citado por Kirk.

"Myths and rituals: a general theory", en Harvard Theological Review, 35, 1942.

De interés porque representa un último estadio de la corriente iniciada en Harrison, a la que incorpora elementos de Malinowski y Freud. No hay (contra Harrison) derivación mutua entre mito y rito, pero ambos surgen de la misma motivación psicológica, y son interdependientes. Ambos tienen sentido (sólo) funcional (Malinowski): satisfacen dos necesidades relacionadas: la de regularidad y la de sublimación (Freud). Son procesos simbólicos para tratar el mismo tipo de situación del mismo modo afectivo; son mecanismos de defensa frente a la angustia (cósmica y social). El ritual es una actividad repetitiva "obsesiva", y a menudo una dramatización simbólica de las necesidades sociales; la mitología es una "racionalización" de estas necesidades. Ambos proporcionan "*un conjunto de respuestas adaptativas al individuo*". Pero el mito puede tener un espectro más amplio de funciones subsidiarias, desde la "edificación intelectual" hasta el "simple entretenimiento".

KOLAKOWSKI, L. Filósofo polaco.

La presencia del mito 1990.

En el pensamiento humano, conviven en un mismo tiempo lo lógico y lo mítico. El mito es fe en el sentido de los acontecimientos que están "*dotados de cualidades relevantes*", lo que amplía en buena medida el concepto mismo de mito.

> "*Las preguntas y convicciones metafísicas son estériles desde el punto de vista tecnológico, por lo que no son ni parte del esfuerzo analítico, ni ningún componente de la ciencia. Ellas son, como órgano de la cultura, una prolongación de su tronco mítico*".

El mito surge de la extrañeza, de la experiencia existencial de la muerte o en el encuentro con la naturaleza técnicamente sometida y expoliada. Eso auspicia una "falta de interés en el mundo" que sólo un retorno de la mirada mítica puede reparar.

> "*La mera presencia de la conciencia específicamente humana produce en la cultura una situación* mitógena *indestructible, con lo que parecen insustituibles tanto el papel creador de vínculos, propio del mito en la vida social, como sus funciones integradoras en el proceso de organización de la conciencia particular, y específicamente no intercambiables por convicciones que son reguladas por criterios del conocimiento científico*".

Kolakowski señala tres lugares en los que se concreta la necesidad del mito:

1) La necesidad de experimentar como significado el mundo empírico.

2) La fe en la solidez de los valores humanos.
3) La demanda de continuidad.

El punto en común entre esos tres lugares es la "*exigencia de una detención del tiempo físico, sobrecubriéndolo con la forma mítica del tiempo*".

LANG, A. Antropólogo inglés positivista.

Myth, ritual and religión, 2 vols., 1887.
The making of religión ("La formación de la religión"), 1898.

Sigue fundamentalmente a E. B. Tylor, Primitive cultura, 1871, 2 vols., según el cual: (a) Los sueños y estados afines crean en el primitivo la idea de un "alma" como doble inmaterial del cuerpo; (b) la noción de alma se proyecta como principio rector a las fuerzas naturales (de donde la magia); (c) se forma así la primera etapa de la religión: el animismo; las fuerzas animadas se personalizan, y siguen las dos etapas finales: politeísmo y luego monoteísmo; (d) esta evolución es común a todos los pueblos.[107] (En 1900, el antropólogo inglés R.R. Marret –"Preanimistic religión", en la revista Folklore, Nº XI, Londres– supone un estadio preanimista basado en la idea polinesia de mana –correspondiente a otras análogas en diversos pueblos– como una fuerza universal única que gobierna la dinámica universal y se condensa en determinados lugares y fenómenos extraordinarios). El mito expresa la "metafísica salvaje": la naturaleza como sistema de seres animados; corresponde a un "*período (evolutivo) de locura temporaria*", que es la forma rudimentaria asumida por la curiosidad científica ingénita del hombre. Este pensamiento primitivo es una fase común a la humanidad. Ya objeta Tylor, sin resolver la cuestión, el hecho de que muchos pueblos primitivos tienen la idea de un "ser supremo" (que por lo común permanece sin intervenir en los sucesos cósmicos ni humanos; lo que luego se llamó el "Deus otiosus").

LEEW, G. van der. Historiador/filósofo de las religiones, holandés; fundador de la "fenomenología de las religiones".

Phanomenologie der Religion, 1933; trad. Ingl. Religion in essence and manifestations, 1939; trad. Fr., "refundida y puesta al día por el autor", La

107 La idea de que el monoteísmo proviene evolutivamente del politeísmo es de Hume, en contraposición a una corriente tradicional según la cual el politeísmo es la degradación de una "revelación originaria" monoteísta. Esta concepción tradicional fue retomada por el P. W. O. Schmidt (fundador de la escuela antropológica austríaca de los "círculos culturales", a que se adhiere Frobenius), en 1926-49.

religión dans son essence et ses manifestations, Payot, 1948.

"*El mundo es espíritu objetivo*" (Spranger), o sea la interpretación humana de lo dado. Hay participación (el verdadero sentido de la "participación mística" de Levy-Bruhl): las cosas, entre sí y con el hombre, participan mutuamente, se compenetran, se entrecruzan, se intervienen (en la vivencia humana) y esta es la actitud natural del espíritu: su ser con el mundo; una dominación que proviene primariamente del interior del hombre, sobre el mundo. Esa participación-dominación tiene dos formas complementarias: 1) la conducta mágica que se dirige a las fuerzas en conflicto e introyecta el mundo para dominarlo "desde adentro", y 2) la configuración mítica, que domina el conflicto proyectando esas fuerzas y se dirige a la voluntad y la figura de esas proyecciones. A partir de "*la pura experiencia originaria de lo numinoso*" (correspondiente al Mana; Cf. Lang), se forman los dioses al recibir un nombre y así nace el mito que es "*la doble experiencia vivida de la figura*" a saber: la fuerza numinosa y la palabra-nombrante configuradora). Toda doctrina religiosa (por abstracta que sea) tiene primariamente forma y contenido mítico. Así, la figura del mito es experiencia vivida: lo que vive en el mito vivía ya en la acción ritual-cultual (que es acto celebratorio del acontecer originario), pero también el rito contiene (potencialmente) el mito (de modo que en van der Leew resultan correlativos). El mito "no recibe nada": es celebratorio y configurador. "*Propiamente, el mito es, en suma, la palabra misma*": la palabra como "*declaración reiterada de un acontecimiento avasallante*", la cual celebra (= inaugura poéticamente) la realidad y por medio de esa reiteración la configura. Por eso el mito es típico (= formula prototipos o modelos) y eterno (= transtemporal), aunque, como observan los antropólogos sociologistas, franceses Hubert y Mauss (de la escuela de Durkheim), "*las eternidades míticas se constituyen en períodos*". Por eso también, si un acto sacramental (un rito) se distancia (a un tiempo primordial), se constituye como mito. De los puntos anteriores resulta que el mundo es lo dado en cuanto "celebrado" y "configurado" (por el mito-palabra). El "mito etiológico" cumple también la característica de ser "celebratorio y configurador"; por eso propiamente no "explica", sino funda el mundo en lo numinoso (cf. Kerényi). La saga (leyenda heroica) y la leyenda cultual son un mito (un tema mítico) pero reproducido (es decir, proyectado) en el tiempo histórico, de modo que se pierde la transtemporalidad del mito auténtico. Por eso el cuento o conseja, que mantiene en una especie de intemporalidad los materiales míticos, está más próximo al mito que a la leyenda. En los pueblos tradicionales la narración de cuentos (véase en Kirk la opinión contraria)

es una celebración de efecto mágico, por lo cual responde a una forma fija cuidadosamente observada.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropólogo francés, fundador de la antropología estructural o estructuralismo antropológico.

Antropología estructural (I, 1958), trad. EUDEBA, 1968.
El totemismo en la actualidad (1962), trad. FCE, 1971.
El pensamiento salvaje (1962) trad. FCE, 1974.
Mitológicas (análisis de mitos) 1964 ss. Vols. I – II trad. FCE; III – IV, Siglo XXI.
Mito y significado (1978; 5 conferencias de 1977), trad. Alianza, 1986 (con Bibliografía).

Conceptos: a) mitólogo: el que analiza los mitos fenomenológicamente (p. ej. de modo estructural), mitógrafo: el que los analiza imponiéndoles una interpretación semántica determinada; b) mitema: equivalente del "mitologema" de Kerényi y otros; c) tiempo "arqueológico": término que Lévi-Strauss propone (sin utilizar) para designar el tiempo (o transtemporalidad) en que se sitúa el mito ("tiempo mítico/primordial", etc. de otros autores); d) estructura: cada miembro de un grupo de transformaciones (concepto matemático), que es un objeto de relaciones con una ley operativa interna que permite pasar regularmente de una estructura a otra y volver a la estructura de partida; e) bricolaje: término francés corriente para el tipo de artesanía doméstica improvisada que se vale de materiales dispersos, que se encuentran a mano ocasionalmente.

El "pensamiento salvaje" (o, en otros autores, "mentalidad primitiva") no es prelógico (cf. Levy-Bruhl) ni básicamente pragmático-utilitario, sino cognoscitivo, con una aplicación especial de la lógica, basada en un criterio clasificatorio por similitud y contigüidad (una especie de bricolaje conceptual) y totalizador (nada queda fuera del sistema de categorías); y ello explica el "totemismo" (inserción de un tipo de animal u otro ser y de una estirpe humana en una misma categoría). El "pensamiento mítico" es el "pensamiento salvaje" en cuanto constructor de mitos (cuyo contenido superficial parece ser en Lévi-Strauss etiológico-justificativo). Los mitemas (o elementos del mito) sólo cobran significado en su relación mutua. El mito es (estructuralmente) analogable a la música (cf., en otro sentido, Kerényi): por el doble eje, horizontal (melódico) de la contigüidad y vertical (armónico) de la semejanza (correspondencias en el mito, acordes de la música), de modo que cada elemento está en función de los otros y en la totalidad. A su vez un mito

sólo tiene sentido dentro del conjunto de sus versiones o variantes. Propiamente, un mito consiste en el conjunto de sus versiones, (los mitos literariamente fijados, como los bíblicos, son prácticamente inanalizables). Pero en algunas versiones "debilitadas" algunos de los valores pueden transformarse o neutralizarse. Un rasgo aparentemente secundario puede ser esencial si suficientes versiones lo contienen. La estructura del mito puede revelarse en diversos niveles ("códigos"), p. ej. cosmológico, acústico, culinario… Como cada nivel refiere a los otros y cada mito a otros mitos relacionados (en la misma cultura o en otras), una versión aislada carece de sentido propio. La repetición tiene por objeto mantener la significatividad y la completez de mensaje: si una versión la distorsiona, la estructura es reconstituida a través de las variantes. "*Los mitos se piensan a sí mismos en el hombre, sin que éste sea consciente de ello. Las distinciones diferenciadoras no son tanto las cosas como un cuerpo de propiedades comunes formales relacionadas por operaciones que las transforman unas a otras*"; o sea, lo decisivo no es la "sustancia" sino la "forma" (Saussure). "*Así, el pensamiento mítico, más allá de las imágenes, contempla un mundo de conceptos referidos (inconscientemente) a una realidad exterior, sino la estructura de la mente*". Por eso (a) "*el mito despierta en el hombre pensamientos que le eran desconocidos*" y (b) es indiferente que la estructura esté objetivamente presente en el mito o en el mitólogo que lo interpreta. (De ahí que la exploración de la estructura de los mitos en general pueda, programáticamente, descubrir la estructura funcional de la mente humana en un nivel más profundo que el a priori kantiano). Lo más característico de la estructura mítica es la mediación entre extremos polares: el pensamiento mítico procede yendo de la conciencia de una oposición a la resolución de la misma. El tema dominante es al parecer la mediación entre naturaleza y cultura (p. ej. lo crudo/lo cocido, siendo el factor mediador el fuego o el cocimiento o la corrupción natural –vista como una especie de "cocimiento"-), y (tal vez como un derivado) la mediación entre vida y muerte. Sin embargo, un nivel del mensaje de los mitos refiere a la estructura social, sea que ésta aparezca explícita o quede implícita (siendo entonces la referencia inconsciente para los usuarios). Un nivel privilegiado se descubre por comparación con los demás niveles. El mito y el cuento son complementarios: surgen de una base común, pero ninguno es anterior al otro.

LÉVY-BRUHL, L. Filósofo y antropólogo francés.

La mentalidad primitiva (1922), trad. Lautaro, Bs. As., 1945.
L´ame primitive, 1927.

La mythologie primitive, 1935.
Les carnets de L. Lévy-Bruhl (recopilación póstuma de sus notas), 1949.

La mentalidad primitiva es prelógica (ignora la no-contradicción, la inferencia formal y los encadenamientos causales) y mística (opera por vivencias simbólicas y analógicas confusas, y remite a una causa primera y única sobrenatural, extraespacial y extratemporal), y rige en ella la ley de participación (mística) –base del totemismo– por la cual un ente puede ser a la vez él mismo y otro. (Mientras que para Durkheim, en relación con el psicólogo Th. Ribot, La lógica de los sentimientos 1906, trad. Esp. Jorro, Madrid, la participación es pensamiento lógico común distorsionado por la afectividad, o sea es (Ribot) "lógica afectiva"). El mito es una narración, regida por la mentalidad primitiva, acerca de los orígenes situados en un espacio-tiempo propio, en que el mundo era diferente del actual. Como se trata de un mundo sobrenatural, tiene contenido de orden religioso, de donde arrancan en común los dioses y los personajes (animales parlantes, etc.) de la fábula. El mito es polisémico, en cuanto emparienta ideas de órdenes diferentes. El mundo mítico no se distingue del mundo onírico, siendo ambos el mundo de las fuerzas invisibles. Hay un "poder del mito": su recitación produce determinados efectos, y forma parte de un complejo ritual: sea recitado durante el culto (rito), sea teatralizado (p. ej. en las "iniciaciones", incluida la "puberal"). Hay mitos prototípicos (modelo de conductas o de configuraciones del mundo); etiológicos (no motivados por un interés explicativo sino responden a experiencias afectivas en relación con intereses vitales); y totémicos (de participación mística con antepasados míticos). Los mitos esotéricos (o de iniciación) son patrimonio de (grupos de) individuos, que los mantienen secretos. Los Carnets de 1949 renuncian a la idea de "mentalidad prelógica" y se acercan más a la posición de Durkheim: el primitivo tiene una lógica (afectiva), pero en actuaciones o ante acontecimientos extraordinarios esta lógica se suspende y domina la vivencia "mística". (Pero los Carnets no modifican la teoría del mito).

LÓPEZ SACO, J. Profesor de historia antigua, venezolano.

"El carácter histórico cultural del mito: aproximaciones teóricas" en Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 9, volumen 9, enero-junio de 2004

> "*El mito está presente en todas las civilizaciones como un sistema estructurado y uniforme. El mito va más allá de lo meramente ilusorio y contiene verdades bajo aspectos distintos que le confieren una validez a la par de las verdades científicas. Se podría entender*

a los mitos como un medio de conocimiento especial referente a todo aquello entendido como inaprensible y abstracto, aunque no necesariamente inconsciente."

"*En su estructuración, desde luego inconsciente y sólo confirmable instintivamente, el mito adquiere una lógica, y por ende, un sentido, que es entendible en el contexto socio-histórico en el que surge, pero que también pude ser elucidado, a través de diversos modos de interpretación y exégesis, en épocas diferentes*."

"*En posesión de una racionalidad lógica, el mito ordena las experiencias individuales y colectivas, y entra, así, en la realidad: es un mecanismo de dominio de la realidad física, tangible, y de la mental y subjetiva. Como forma de auto-comprensión humana, expresa y comprende el devenir del hombre en el mundo y un gran número de los acontecimientos curiosos o peculiares, que por ello necesitan 'ser pensados*".

LORAUX, N. Historiadora francesa.

Né de la terre. Mythe et politique à Athènes 1996. (Trad. Esp. Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2007).

La problemática ateniense dada entre el origen ctónico de los varones y la aparición de la mujer como descendiente de Pandora o de otras mujeres es el tema de este libro. Los atenienses, junto con los arcadios, eran los únicos helenos que se podían llamar "autóctonos", es decir surgidos de la propia tierra.

Loraux desarrolla a través de una serie de lecturas del siglo V la figura de la mujer en una sociedad donde los derechos políticos les estaban vedados, justificado en el mismo origen de la ciudad: al colocársele el nombre de Atenas, los primitivos ciudadanos votan entre el nombre de la diosa de la sabiduría y el de Poseidón. Las mujeres votaron por la diosa, con lo cual el dios de los mares instituyó como contrapropuesta el veto a los derechos femeninos.

El concepto de raza como sustento de la polis, las interpretaciones históricas de Herodoto desde lo mítico y de Tucídides desde lo vivencial oponen las nuevas lecturas que se mantuvieron en tensión en la sofística Atenas del siglo de Pericles.

El análisis del mito de Medea como mujer culpable ocupa a la historiadora francesa, toda vez que este mito ampararía la mirada platónica de que la "mujer es una máquina", en todo diferente a la naturaleza del varón.

MALINOWSKI, B. Antropólogo polaco; escribe en inglés; fundador del funcionalismo antropológico.

Myth in primitive psychology 1926 (trad. Esp. Abreviada, en Malinowski, Estudios de psicología primitiva, Bibl. Del Hombre Conteporáneo, Paidós).

Una teoría científica de la cultura (+ "La teoría funcionalista" + "Sir J. G. Frazer" póstuma, 1943; trad. Sudamericana, 1948 y reed.)

Magia, ciencia y religión (1948) trad. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo Planeta-Agostini, 1993.

El mito no es de carácter cognoscitivo y carece de ideas abstractas (no trata de "hacer inteligible algo"). Es: (a) un relato sagrado, (b) que acompaña a un ritual, (c) y afirma una realidad primordial determinante del destino, la vida y la actividad de la comunidad, y (d) está incorporado funcionalmente a la organización sociocultural, dando el fundamento y el modelo para las costumbres, las creencias y las instituciones. Tomando como modelo la cultura trobriandesa (Nueva Guinea), diferencia:

(1) El cuento folklórico, de función de mero entretenimiento;
(2) El relato "real", de función informativa: (a) histórico (por testimonio presencial inmediato o mediato); (b) legendario (por tradición sin testimonio presencial) y (c) de oídas (sobre lugares, objetos o sucesos ajenos al ámbito cultural de la comunidad);
(3) El mito o relato sagrado: (a) de origen, (b) del ciclo vital, (c) de magia (que habilita y convalida los actos mágicos) y (d) charter myths (aproximadamente, "mitos de orientación", que proporcionan una ubicación en el medio natural y social).

MÜLLER, Karl Ottfried. Filólogo alemán.

Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie ("Prolegómenos a una mitología científica") 1825.

Hay un "pensamiento mitológico", en que el significado no puede ser separado de la imagen (de modo que la interpretación alegórica del mito queda excluida). La filología debe investigar la historia de los mitos como producto esencial del pensamiento antiguo. Diferencia entre: (a) mitos ideales, teogónicos y cosmogónicos, en general de estructura más simple que (b) discursos mitológicos (aproximadamente: leyenda o saga), relatos de hechos presuntamente históricos (que el filólogo debe investigar), pero pensados míticamente.

MÜLLER, Max. Lingüista y sanscritista alemán, activo en Oxford; fundador de la colección Sacred Books of the East (SBE) y de la "mitología comparada".

Essay of Comparative Mythology, 1856 (trad. Esp. En: Muller, Mitología comparada, Teorema, Barcelona, s/d).

Lectures on the Science of Language, 2nd series, 1863.

Contributions to the Science of Mythology, 1897.

Sobre la base de la lingüística comparada indoeuropea, desarrolla una idea de los hermanos Grimm (J. Grimm, Deutsche Mythologie "Mitología alemana", 1835/44), según la cual el mito es una imagen poética de los fenómenos naturales (creada por "el alma del pueblo"). Desde su posición positivista, Muller ve en la mitología una "enfermedad del lenguaje" y, nominalísticamente, los dioses como producto de los nombres ("numina nomina"). El proceso lingüístico-mitopoyético corresponde a tres etapas evolutivas del lenguaje: (a) periodo remático: lengua común (prehistórica primitiva) de tipo "aislante" (Schleicher), religión "animista" que mantiene la conexión verbal con los hechos naturales; (b) periodo dialectal, en que se diferencian las familias linguísticas (indoeuropea, semítica, etc.); al diversificarse el léxico y desarrollarse el pensamiento más abstracto, se mediatiza la relación entre las expresiones metafóricas y el objeto natural de referencia; de donde: (c) periodo mitopoyético: las metáforas y los nombres más abstractos (p. ej. de acción o proceso, de cualidades, etc.) referidos a los fenómenos naturales ("nace la aurora") quedan hipostasiados como entes personales, de donde resulta el mito. Los fenómenos que originan el mito (y cuyo desciframiento es la tarea explicativa del mitólogo comparatista) son, para Muller, de tipo astral y sobre todo solar; para otros representantes de la escuela (como A. Kuhn y W. Schwartz en Alemania) son de tipo meteorético (tempestad, etc.).

NIETZSCHE, F. Filósofo alemán.

Die Geburt der Tragöidie auf dem Geifte del Musik 1871-1886. (Trad. Esp. El origen de la tragedia vv.ee.).

Nietzsche no ha escrito un volumen específico sobre el mito, pero toda su obra filosófica, y su inicial inclinación por la filología clásica, lo acercaron a una visión mítica, que se patentizó en ciertos conceptos recurrentes, como el principio temporal del "eterno retorno". Hay quienes consideran que "Así habló Zarathustra" es de por sí un ejemplo de narración mítica. Su teoría de la oposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco, así como su justificación de

la subyacencia del arte musical en los rituales antiguos, se nutre en buena medida de una concepción mítica, que Nietzsche quiere resaltar frente al uso socrático de la razón, uso que, según Nietzsche, vino a querer acabar con la consciencia mítica.

En "El origen de la tragedia", un conjunto de ensayos que se van a ir sumando incluso con agregados póstumos, está incluido un ensayo titulado "El estado griego", en el que Nietzsche desliza algunas ideas sobre el mito:

> "*El mito es esa imagen sintética del mundo que, en cuanto abreviatura de la apariencia, no puede prescindir del milagro. Con ayuda de la erudición y por medio de abstracciones, podemos apreciar la verosimilitud de una existencia real del mito en cualquier momento del pasado*."
>
> "*Sin el mito, toda cultura está desposeída de su fuerza natural, sabia y creadora; sólo un horizonte constelado de mitos consuma la unidad de una época entera de cultura. Solamente el mito puede preservar de la incoherencia de una actividad sin fin a las facultades de la imaginación y a las virtudes del ensueño apolíneo. Las imágenes del mito han de ser los espíritus tutelares invisibles y omnipresentes, propicios al desarrollo del alma adolescente, y cuyos signos anuncian y explican al hombre hecho, su vida y sus luchas; y el Estado mismo no concede ley no escrita más poderosa que el fundamento mítico que atestigua su conexión con la religión y sus orígenes en el mito."*

NILSSON, M. PERSSON Filólogo sueco, escribe también en alemán e inglés. Ver también bajo Gruppe.

Historia de la religión griega (1925/ed. Revisada 1956) trad. Eudeba. 1961.

Historia de la religiosidad griega (1946) trad. Gredos, 1953.

El mito es el recuerdo, deformado por el juego de la imaginación individual, de tradiciones culturales o histórico-religiosas, cuyo origen y difusión el filólogo procura investigar. El mito deriva o del cuento o de la historia (lo que en cierto modo es un retorno a las interpretaciones alegóricas: ahora como alegoría de hechos históricos).

Los mitos pueden ser:

Mitología de los dioses (una "seudo-prehistoria")	• Biografías divinas • Mitos etiológicos (de donde derivan luego filosofías de la naturaleza) • Consejas (libre invención poética) • Con elementos históricos (p. ej. luchas por imponer un culto).
Leyendas heroicas (una "seudo-historia")	Cada uno de los mitos heroicos.

OTTO, W. F. Filólogo alemán, escuela fenomenológica.

Los dioses de Grecia (1929/1970) trad. Eudeba, 1973.

Dionysos.Mythus und Kultus (1933/nueva ed. 1960. Trad. Esp. Dioniso. Mito y culto Siruela. 1997).

Las musas. El origen divino del canto y del mito (1954/1971) trad. Eudeba, 1981.

Teofanía. El espíritu de la religión griega (1956) trad. Eudeba, col. Lectores.

Mythos und Welt ("Mito y mundo"), 1962.

El mito como mediación entre lo divino (la totalidad y el sentido del Ser) y lo humano (la limitada experiencia de lo divino dada en la forma de los dioses). El mito primordial es palabra (cf. Kerényi): la voz divina (Musa) que resuena en un "oyente" privilegiado (cf. Lat. Vates "poeta inspirado"), el cual lo transmite como palabra poética. El "mito primordial" manifiesta lo supratemporal en forma de una narración cuya verdad compenetra y modela al ser humano como imagen de la divinidad. El mito se da primordialmente en palabra, se visualiza en imagen plástica y se opera en acción ritual (culto).

PIEPER, J. Filósofo alemán de pensamiento cristiano.

Was heisst philosophieren? 1948.

Sobre los mitos platónicos, Herder, 1984.

> "*El uso lingüístico, tanto de los griegos en general como de Platón en concreto y también nuestro lenguaje moderno, presenta una tal multitud de aspectos, que casi podría hablarse de confusión babélica, que a primera vista parece hacer posible y dejar campo libre para cualquier definición imaginable. Según los datos de*

los diccionarios, la palabra mythos puede designar en el lenguaje griego común una desconcertante multitud de cosas: palabra, discurso, conversación, proverbio; puede incluso significar la palabra meramente pensada y no pronunciada, en el sentido de plan o proyecto. Existe un significado más restringido de historia, relato, saga, fábula; posiblemente incluso se da preferencia al sentido de historia inventada, -no verdadera-.

A la pluralidad de significados del nombre responde la de los verbos denominativos "mytheomai" y "mythologeo": hablo, digo, cuento o invento una historia. Tengamos, pues, desde el inicio clara conciencia de la polisemia de la palabra, polisemia que puede ser causa de malos entendidos. Los intentos siguientes quieren aclarar, por lo menos, cuál es el contenido que yo pongo en la palabra 'mito'".

"Las historias míticas en sentido propio se desarrollan, como ya se ha indicado, entre el 'aquí' y el 'allí', entre la esfera humana y la esfera divina. Tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al hombre, y de la acción de los hombres en tanto que se refiere a los dioses. Esta significación, la refrenda el uso lingüístico habitual en la historia de las religiones, la etnología y la historia de la espiritualidad en general. 'Mito es una historia divina. Ésa es la definición verbal que no se puede dejar de lado', *dice, por ejemplo, Paul Tillich; y agrega que se trata, por lo mismo, no de una categoría literaria sino religiosa*."

PREUSS, K. T. Etnólogo alemán, especialista en las culturas amerindias.

Forschungreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien 1919-1920.

Para comprender las costumbres, la religión y las expresiones artísticas de los antiguos mexicanos y de los indígenas contemporáneos, es necesario buscar el modo de proceder de su intelecto, partiendo de las nociones nativas sobre el hombre y el entorno. Siguiendo este principio, Preuss concluyó que entre los pueblos naturales prevalece una concepción, según la cual, el mundo es una existencia plena de sustancia mágica. En contra de la opinión corriente, afirma que la creencia en la fuerza mágica no debe atribuirse a la deficiencia de las facultades intelectuales para razonar, ni a una emotividad desbordada, sino a un modo de percepción que es facilitador de "concepciones complejas". Éstas son ideas sobre los objetos o seres mágicos plenos de

una fuerza especial –desde piedras y flores hasta los pensamientos mismos–, que se identifican con otros objetos mágicos, por la analogía con alguno de sus rasgos. En función del nudo analógico que los conecta, cada uno de estos se equipara con la totalidad de la potencia mágica que se extiende sin discontinuidades en el entorno. Las concepciones complejas se producen operando una "síntesis repentina".

El momento teórico del surgimiento de la humanidad se caracteriza por el desarrollo autónomo del intelecto que "*consiste en levantarse por encima de la actuación conforme al instinto, e implica un intento de comprender las cosas que impresionan los sentidos según conceptos particulares, así como de dominarlos*."

Al estudiar las culturas americanas, Preuss descubrió "*los grandes tesoros del pensamiento autóctono que aún viven en los textos de mitos, oraciones y cantos religiosos, por él 'rescatados' de la extinción a manos de la civilización occidental*". Documentos que considera, por una parte, un "legado sagrado" y un "monumento a los indígenas nayaritas" y por la otra, una exhortación a las ciencias filológicas e históricas, a que agucen su conciencia ante la necesidad inminente de promover su recuperación.

Según Preuss, la libertad creadora otorgada al hombre por la fuerza imaginativa de su intelecto no capta las cosas del mundo en su plena individualidad. Más bien, opera distinguiendo de la totalidad, en primera instancia, aquellos objetos que parecen tener una relación inmediata con la procuración del sustento vital y con el destino del hombre pues, como ya señalaba Humboldt, éste sólo puede acercarse a la "totalidad de lo cognoscible" por la vía subjetiva.

Sin un entendimiento de la forma concreta que adopta el proceso sintético creador de las concepciones complejas, "*será incomprensible* cómo*, por ejemplo, un dios puede hacer su aparición en la tierra sin dejar de existir como estrella en el cielo y* cómo *puede revelarse en las cosas más diversas al mismo tiempo*". Pero, "*debido a que las ideas mágicas pueden asociarse con todas las acciones humanas, aun cuando éstas no sean más que simples movimientos expresivos, y porque asimismo pueden insertarse arbitrariamente en cualquier punto del desarrollo de las concepciones sobre el entorno, e inclusive influirlo, emergen formaciones realmente complejas*".

PROPP, V. J. Etnógrafo e investigador del folklore ruso.

La morfologie du conte 1921. (Trad. Esp. La morfología del cuento, Madrid, 1974).

Edip v svete fol'flora (Trad. Esp. Edipo a la luz del folklore, Fundamentos,

1980).

El mito ha perdido su significación social para convertirse en un cuento. Eso no quiere decir que el mito sea la causa del cuento. Propp considera, por otra parte, que mito y cuento pueden haber convivido en una misma época, sin tomar en cuenta las funciones diferentes que ambas especies han tenido en las culturas donde se desarrollaron.

RANK, O. Psicoanalista freudiano alemán.

Der Kunstler ("El artista"), 1907/1925
El mito del nacimiento del héroe (1909), trad. Esp. Paidós, 1961.

Referencias:

Freud, S. La interpretación de los sueños (1900)
"Las ideas delirantes y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen" (1907)
Tótem y tabú (1913).
Mullahy, P. Edipo, mito y complejo (1949), trad. El Ateneo, 1953, pp. 101-115.

Freud (1900) introduce una conexión entre psicoanálisis y mito al asumir el mito legendario de Edipo para denominar el conocido "complejo" e (1907) inicia la interpretación psicoanalítica del hecho estético. Rank (1907) desarrolla la idea, pero la asocia ya con el mito visto como "un sueño de los pueblos" y luego (1909) inicia la interpretación psicoanalítica del mito desentrañando en el nacimiento del héroe fantasías realizadoras de deseos inconscientes. Freud (desde 1913 y en obras ulteriores) recoge esta orientación, continuada y diversificada por colaboradores y seguidores. En Mullahy (loc. Cit.) se resumen cómodamente los resultados generales de la interpretación psicoanalítica freudiana de los mitos. La función de la mitología es desviar los impulsos reprimidos hacia su satisfacción en una fantasía. Se admite (con Tylor) una etapa primitiva "animista" anterior a la personificación individuada de fuerzas, y caracterizada por el totemismo (destinado quizá a asegurar la exogamia previniendo el incesto) y el tabú, que expresa la ambivalencia (amor con encubrimiento represivo del odio) de lo "sacro". El pensamiento consciente primitivo está dominado por los impulsos sexuales y egocéntricos. El proceso de la civilización es la represión progresiva (o la sublimación secundaria) de tales impulsos, generando inevitablemente conflictos psíquicos. Los que en el civilizado son símbolos (psicoanalíticos: p.ej. la producción del fuego como símbolo del acto sexual) tenían para el primi-

tivo valor de realidades, que satisfacían en forma cuasi-alucinatoria deseos sexuales reprimidos y ayudaban a sobrellevar el trabajo. El mito expresa: (a) los impulsos reprimidos, simbólicamente disfrazados, y la negación subjetiva de las experiencias existenciales penosas; y (b) la proyección simbólica de actitudes y sentimientos sobre los fenómenos naturales. Los actos simbólicos se atribuyen (en la etapa postanimista) a las entidades míticas (dioses, demonios, héroes). Así, la motivación del mito es la satisfacción imaginativa de impulsos (positivos o negativos) reprimidos y su material son experiencias traumáticas internas o externas. El héroe mítico es análogo al ego infantil; los motivos del mito (hoy "mitologemas") reflejan las relaciones del individuo con la familia y de la familia con el grupo. La fluidez del mito se debe a adaptaciones, obra de individualidades superiores en quienes se anticipan los mecanismos civilizadores de represión y defensa, adaptaciones que reflejan el grado de represión en determinada etapa cultural. Psicológicamente, el mito es una experiencia de tipo ilusorio, intermedia entre la experiencia perceptiva de la vigilia y la experiencia, de tipo alucinatorio, del sueño. Los mecanismos del mito son análogos a los oníricos. Entre ellos, notablemente: disociación de los aspectos ambivalentes (figuras o situaciones; p. ej. el sujeto -héros- reverente ante el padre amado/rebelde ante el tirano, imago paterna negativa); desplazamiento de la carga afectiva de lo importante latente a lo secundario manifiesto (p.ej. la castración simbolizada por un sacrificio animal); inversión de significados (p.ej. hijo que arranca al padre el permiso para irse = padre castrador que "expulsa" al hijo).

REINWALD, H. Filósofo alemán.

Mythos und Methose. Zum Verhultnis von Wissenschaft, Kulur und Erkenntnis 1991.

Considera que el mito es elemento necesario a la hora de legitimar y estabilizar el orden religioso, social y cultural de la humanidad. Tanto el mito como el logos son considerados como *rites de passages* complementarios e imprescindibles, para la sociedad y su conjunto.

> "*En el centro del mito de origen se encuentra el* ordenamiento del camino*, el cual presenta la tensión entre el ordenamiento de la naturaleza y el del hombre como una relación de intercambios fundamentales en el umbral entre la vida y la muerte. En el mito, el ordenamiento del camino simboliza la* totalidad *de las relaciones de intercambio entre el hombre y la naturaleza, tal como los* rites de passage *nos la han hecho conocer*." (Cita de Duch en

"Interpretaciones actuales en el estudio del mito", prólogo al Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, 1996).

RUDHARDT, J. Historiador francés.

Notions fondamentales de la penseé religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la pieté athénienne du IVeme siècle 1958.

Circunscripto a los aportes que los oradores hicieron en el siglo IV a. C., Rudhardt sostiene que el mito encierra nociones implícitas de orden y de poder. La colección de palabras griegas que hacen referencia a lo sagrado (Hierós, Hysios, Hagios, Hagnós) no son "*meras representaciones conceptuales, sino hechos de la consciencia profunda de donde nacen las reacciones afectivas y los juicios de valor*." Lo sagrado, las creencias relativas en los dioses, lo puro y lo impuro, las creencias también relativas en los muertos, y por supuesto en los héroes, se organizan sobre la base de dos órdenes: los actos de creencia y los actos rituales.

Interesante resulta su opinión sobre la divinidad: "[...] *su naturaleza es muy rica, por lo que no es posible definirla simplemente. Conocemos de la divinidad sus aspectos limitantes y hasta discontinuos, que los griegos no se preocuparon de ordenar. No podemos identificar la suma de sus apariciones, por otra parte, muy diversas, que no constituyen un todo viable y coherente*." Distingue entre divinidades funcionales y la divinidad en sí, para marcar claramente los límites del supuesto politeísmo. El uso del singular y del plural que hacían los griegos en este tema específico auspicia la idea de un dios incognoscible y de encarnaciones diversas.

En cuanto a la multiplicidad de rituales que convivían en la vida religiosa griega de antaño, se explica que la misma era resultado de "*la ausencia de un clero homogéneo y bien organizado*", aunque los rituales pueden ser catalogados como de ofrenda y de consagración.

SCHAJOWICZ, L. Filósofo y etnólogo rumano, de formación germana. Ha escrito su obra en castellano.

Mito y existencia 1962

> "*Para el hombre moderno es el mundo mítico el universo de las ambigüedades. Quien se adentra en su estudio debe renunciar a la brújula de la ratio. La mitología puede ser considerada, de un modo provisional, como interpretación filosófica –aprehensión del*

logos– de narraciones sagradas en las que el hombre arcaico encuentra las claves que le permiten descifrar el ente."

"*El mythos es* Veritas Veritatis *no sólo para la mentalidad 'primitiva' sino también para la conciencia del homo poeta que siente en sí la vocación de buscar incesantemente la verdad originaria, arriesgándose a descender hasta las raíces de su ser espiritual*."

El mito es teofanía fundadora de la existencia. El poeta es el legítimo intérprete de la realidad humana.

"*El pensamiento mítico confiere sentido cósmico a todas las cosas. En virtud del mythos se truecan los impulsos del hombre en iniciativas, más allá de las necesidades animales*."

Las verdaderas iniciativas se deben al hecho de que el hombre ha sido iniciado en el mito. Se presupone entender el lenguaje del "otro".

"*El mito –como relato de sucesos arquetípicos– expresa la verdad fundante de la realidad, mientras que a la existencia le es propio responder a los 'reclamos' de las figuras míticas para sentirse legitimada. El mito solicita la repetición de actos ejemplares*."

"*En la comprensión de lo mítico se le revela al ser humano su origen y su medida; por estar dispuesto a 'vivir' el mythos, él llega a vislumbrar su destino y libertad. La palabra mítica, o sea la palabra que* hace ver *la verdad, se distingue del* imperativo directo *de la palabra profética en el mundo judaico*".

SCHELLING, F. W. J. Filósofo idealista del romanticismo alemán.

Introduction à la philosophie de la mythologie (orig. Alemán 1825), trad. Fr. Aubier, 1945, 2 vols.

Philosophie der Mythologie (1842-1846; ed. Póstuma 1857; puede considerarse reelaboración y ampliación de la anterior).

La mitología como proceso teogónico que se realiza en la conciencia humana. Dios (concebido como la unidad de la potencia-de-ser, el puro-ser y la autoposición del ser como Espíritu por obra de su voluntad) se manifiesta como multiplicidad en la conciencia humana en la forma de la mitología ("conciencia mítica"), para pasar luego del politeísmo mitológico al monoteísmo. Por eso "*la mitología se interpreta a sí misma*", y no es "invención" sino un proceso necesario para la conciencia, proceso cuyo origen se oculta en lo suprahistórico. El hombre es un "abismo del pasado"; un pasado que se mantiene presente en el mito.

SCHWARZ, F. Antropólogo argentino.

Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado Biblos, 2008.

> "*Por medio del mito del hombre las sociedades tradicionales relatan de qué forma las cosas han llegado a la existencia; las 'explica' y responde indirectamente a otras preguntas: ¿por qué han venido a existir?, ¿por qué yo mismo existo? El mito de la creación (cosmogónico) 'fija' los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: la alimentación o el trabajo, el matrimonio, la educación, el arte, la fundación de las ciudades, etc*."
>
> "*Los mitos de la creación 'sitúan' al hombre en el universo y le ofrecen los modelos para la evolución de la vida tanto humana como cósmica. Representar un mito de la creación es una 're-creación', una reactualización de las relaciones esenciales que existen entre el hombre y el mundo. El mito permite expresar el* estado paradójico *del universo y del hombre mismo*."

SMITH, W. R. Físico, filólogo y crítico bíblico norteamericano.

Lectures on the Religion of the Semites 1889. (Revisada en 1894).

Smith recibe una distinción entre la religión antigua y moderna: en la religión moderna, la doctrina es central, en la antigua religión, el ritual es central. En general, sostiene Smith, los antiguos tienden a ser conservadores con respecto a los rituales, asegurándose de transmitirlas fielmente. Por el contrario, los mitos que justificaban esos rituales podrían cambiar. De hecho, según Smith, muchos de los mitos que han llegado hasta nosotros surgieron "*después de que la razón original,- non mythic para el ritual- había sido de alguna manera olvidada*."

A modo de ejemplo, Smith da el culto a Adonis. Los fieles lloraron la muerte mítica de Adonis en un ritual que coincide con el debilitamiento anual de la vegetación. Según Smith, el ritual de duelo originalmente tenía una explicación non mythical: con la extinción de las plantas anuales, "*los fieles se lamentan por simpatía natural* [...] *al igual que el hombre moderno se toca con la melancolía en la caída de las hojas de otoño*." Una vez que los fieles olvidaron la razón original, non mythical para el ritual de duelo, se creó "*el mito de Adonis como dios de la muerte y la resurrección de la vegetación* [...] *para tener en cuenta el ritual*".

Según Smith, todas las religiones semitas tuvieron un único origen totémico.

TYLOR, E.B. Antropólogo de las religiones, británico.

Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom 1871.

Sir Edward Burnett Tylor es uno de los fundadores de la antropología de la religión. Entendía que la religión había evolucionado desde el animismo a otras formas posteriores como el monoteísmo (un dios y otros seres menores) y el politeísmo (muchos dioses importantes).

Tylor suponía que "*la religión surgió para explicar lo que la gente no entendía*". Tanto la religión como el mito explican muchas cosas, ayudan a las personas a alcanzar sus objetivos y lo que es igual o más importante, juegan un papel fundamental en el ámbito emocional. La religión, el mito y la magia dominan determinados sentimientos (ansiedad, incertidumbre, peligro, etc.) para aliviarlos ante situaciones de crisis, o para establecer formas de control.

UNTERSTEINER, M. Filólogo italiano.

Fisiologia del mito 1946.

Para definir el concepto de "mito", la mayor dificultad está en el punto de contacto entre el mito y la religión. Mito no es propiamente religión, pero en el origen, mito y religión eran idénticos y, junto al pensamiento lógico, se organizaba, se descubría la propia categoría de la cual se formaban las representaciones míticas.

Entre el pasado mítico y el presente racionalista se cumple una especie de comunión y de continuidad. Por lo que el mito es un lenguaje, un medio expresivo, no por ello arbitrario, sino con sus reglas.

La misma divinidad está presente en el trascurso del mito al logos, aunque reinterpretada.

USENER, H. Filólogo positivista alemán.

Gotternamen. Versuch einer Lehere von der religiosen Begriffebildung ("Nombres divinos. Ensayo de una teoría sobre la formación de los conceptos religiosos"), 1896/1902.

Aun cuando "*el sentimiento del infinito se manifiesta a la conciencia primitiva como un objeto singular que tiene algo de infinitud y de divino*", los dioses del mito nacen (de un modo que recuerda en parte la posición de Max Muller) de los nombres: el proceso es de tres fases: (1) a impresiones elementales intensas se asocia un término que designa la supuesta causa; (2)

la reiteración de la misma experiencia asigna a ese término el sentido de una causa permanente; (3) cuando a experiencias diversas se asigna un causante único, resulta una entidad permanente designada con un nombre divino, o sea un dios individualizado. Las fases (1)-(3) se justifican estudiando los nombres de los dioses clásicos, que Usener clasifica en tres categorías: (a) dioses momentáneos (Augenblicksgotter), que corresponden a impresiones momentáneas (p. ej. el "Aius Locutius", aproximadamente "el locuente que ha hablado": la voz divina que anunció a los romanos la invasión gala); (b) dioses especiales (Sondergotter), que corresponden a categorías o a entidades determinadas, y llevan como nombre un sustantivo que las designa (p. ej. Flora; Helios "el Sol"); (c) dioses personales (personliche Gotter): designados con nombres estrictamente propios, cuyo sentido etimológico se ha borrado en general para el hablante (p. ej. "Júpiter", "Apolo").

VERNANT, J. P. Historiador francés, especializado en Grecia.

Mito y sociedad en la Grecia antigua, (1974) Siglo XXI, Madrid, 1982.

Mito y tragedia

El universo, los dioses, los hombres, el relato de los mitos griegos, Anagrama, Barcelona, 2000.

El mito se define "*por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo).*" Como la escritura no tuvo el mismo poder en los diferentes campos de la creación literaria, el mito permanece oral por más tiempo. Para la filosofía, la escritura es inmediata. Por ello la separación entre mythos y logos vuelve su comunicación imposible en la modernidad clásica. Estas diferencias se hacen patentes en la relación entre mito y tragedia: "*el mito, en su forma auténtica, aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas. La tragedia, cuando recoge las tradiciones míticas, las utiliza para plantear a través de ellas problemas que no admiten solución.*" Por otra parte, "*no existe ni siquiera en la tradición oral de los que llamamos pueblos 'primitivos' mito en estado puro*", sino que lo existente es la deformación de una relectura. La mitología será, pues, un conjunto narrativo unificado por parte de un mitógrafo, al modo de una construcción teórica filosófica. Para oponerse, mito y filosofía se enfrentan, ya que "*la filosofía puede aparecer entonces como un intento de formular, desmitificándola, la misma verdad que el mito presentaba ya a su modo expresándola bajo la forma de relatos alegóricos*." En Occidente, la mitología griega ha sido "*el cañamazo sobre el que no han dejado de bordar tanto la literatura escrita de los doctos como los relatos orales del medio popular*."

VEYNE, P.

I greci hanno creduto ai loro miti? 2005.

La indagación que realiza Veyne se basa en los conceptos de creencia y verdad, como una ampliación del ya estudiado *Mythos y Logos* o entre la creencia y el conocimiento. Sin embargo, Veyne no realiza una glorificación del logos sobre el mito, como lo haría la mirada iluminista del siglo XVIII, ni una apología de la irracionalidad. Ninguna verdad resulta inmune a la creencia, así como el conocimiento no puede obviarse de las formas narrativas, no hay racionalidad que se apoye en ella misma. La verdad ha sido manipulada en distintos momentos no escapando a las interconexiones humana, cultural, social o cognoscitiva que relacionan "la creencia y la verdad", binomio que no pueden separarse nunca. Veyne desliza una crítica a la mirada moderna que se ha aplicado sobre el mito griego, mirada que no tiene en cuenta el diseño intelectual en el cual se desarrolló el mito griego. Como conclusión, Veyne llega a decir que los griegos creyeron en sus mitos, y que los mismos estaban en consonancia con su búsqueda racional. Dado que la verdad es una construcción ideológica, esa verdad remite a su función social, por lo que tal concepto cambia en tanto la sociedad cambia.

VICO, G-B. Filósofo italiano.

Ciencia nueva (1730/1774), trad. Colegio de México, 1941, 2 vols.

El mito como "universal fantástico" en que el primitivo, bajo el efecto de impresiones violentas, personifica, por defecto de raciocinio, lo trascendente en lo natural. Los autores de tales personificaciones fueron llamados "poetas"; de modo que el mito resulta de la actividad fantástica de la mente como forma elemental de la poesía. Para su lectura sociológica, Cfr. Max Horkheimer.

Otros materiales para consulta:

Bremmer, J. Interpretations of Greek Mythology, Londres, 1988.
Calame, C. Métamorphoses du mythe en Grèce Antique, París, 1988.
Cantoni, R. Filosofía del mito, La Goliardica, Milán, 1962, 208 pp.
Dowden, K. The uses of Greek mythology, Routledge, 2002.
Edmunds, L. Aproaches of Greek myth, JHU Press, Londres, 1989.
Easterling, Muir. Greek religión and society, Cambridge, 1985.
Elsen, A. Les mythes grecs, París, 1993.
Gordon, R.L. Myth, religión and society, Cambridge, 1981.
Graf, F. Grieschische Mythologie, (1985) Edición revisada en colaboración con Thomas Marier, JHU Press, 1996.
Horia, V. Presencia del mito, Escalicer, Madrid, 1956, 224 pp.
Nieto Ibañez, J.M. Estudios de religión y mito en Grecia y Roma, 1995.
Pépin, J. Mythe et allégorie, Aubier, 1958, 520 pp.
Sosa López, E. Mito y realidad, Troquel, 1965, 111 pp.
Trías, E. Metodología del pensamiento mágico, Edhasa, Barcelona, 1970, 159 pp.
Versnel, H. S. Inconsistences in Greek and Roman religion

APÉNDICE II

ALGUNOS ESTUDIOS IMPORTANTES SOBRE ORFISMO Y PITAGORISMO

BOULANGER, A. Latinista y estudioso de la antigüedad, francés.

Orphée: rapports de l'orphisme et du christianisme 1925.

"*Los rasgos más característicos del orfismo son: La conciencia de pecado, la necesidad de purificación y redención, los castigos infernales, que jamás fueron revelados entre los tracios*", opinión que anula todo posible origen tracio del mítico personaje. Ese concepto enfrenta al orfismo con el posible nacimiento tracio de Dionisos, divinidad con la cual Orfeo, el mítico personaje, se vio enfrentado.

BOURGEAUD, PH. Filólogo francés.

"Orphisme et Orphée" en Recherches et Rencontres N°3 1991.

El material recogido en este libro es el resultado de un coloquio sobre Orfeo y el orfismo en el que se encuentran los trabajos de quince especialistas. Las múltiples interpretaciones que generan el estudio del mito órfico son abordadas desde diferentes ángulos. La existencia de otros personajes míticos similares al Orfeo griego en otras tradiciones es abordada con especial interés.

BRISSON, L. Investigador francés de las religiones antiguas.

"Platón, Pythagore et les pythagoriciens" en Platon, source des Présocratiques, exploration 2003. Pp. 21-46

"*En la* República*, probablemente escrita después de su viaje al sur de Italia que fue seguido de una estancia en Sicilia al lado de Dionisio el Viejo, Platón hace una referencia a Pitágoras y otra a los pitagóricos; son ahí, es necesario insistir, las dos únicas referencias en el corpus platónico*."

"*Sea como sea, no es como sabio ni como legislador o como hombre político, sino como guía en el campo de la educación que instauró un modo de vida propio, por lo que Pitágoras merece ser conocido a los ojos de Platón. Esa regla de vida, calificada de regla de vida pitagórica, era todavía practicada en su época por gentes que pensaban diferenciarse así del resto de los hombres. Desgraciadamente no se encuentra nada en la obra de Platón que la describa*."

"*Platón reprocha a los Pitagóricos el perder su tiempo cuando, tratando sus investigaciones en astronomía y música, dan demasiado lugar a los datos percibidos por los sentidos de la vista y del oído. En ninguna parte deja suponer que ellos han practicado el género de astronomía teórica que él recomienda en la* República*. De hecho, Platón opone las dos caras de la astronomía y de la armonía: como fenómenos sensibles, y como relaciones matemáticas. En un caso, es el movimiento material de los cuerpos celestes, o bien la observación del intervalo entre los sonidos y sus alturas, que interesan a los sabios, en tanto que en el otro, es su descripción matemática, la cual no tiene nada que ver con un movimiento o un sonido materiales*."

"*Se considera que la transmigración del alma era un dogma entre los Órficos y entre los Pitagóricos y que Platón habría retomado por su cuenta. La apuesta es importante en la medida en que la transmigración del alma es, en Platón, la base de la doctrina de la reminiscencia la cual implica la noción de forma separada que puede ser contemplada por el alma separada del cuerpo. Pero ninguno de los testimonios avanzados para probar que los Pitagóricos preconizaban la doctrina de la transmigración es decisivo*."

"*Platón conocía la existencia de movimientos religiosos que sostenían la doctrina de la transmigración. Parece que esos movimientos tuvieron una influencia sobre el Pitagorismo y sobre el*

Orfismo. En esta perspectiva, la cuestión es saber cuál, si el Pitagorismo o el Orfismo, ha podido influir en el otro no tiene sentido. Los dos, lo mismo que Platón, han admitido y rechazado ciertas prohibiciones y ciertos puntos de doctrina provenientes de estos movimientos religiosos, los cuales es imposible identificar."

CASADIO, G. Filólogo italiano.

"La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora" en Orphisme et Orphée 1991.

"*La expresión metempsychosis aparece por primera vez en la obra de Diodoro (X, 6, 1) y aunque ésta es la primera vez, el nombre de Pitágoras está ya inequívocamente asociado con el dogma de la metempsicosis. La etimología de este término ha dado lugar a una serie de equívocos. A partir de la observación casual de un neoplatónico del siglo VI, nos demos formar una idea que ha sido acreditada por algunos especialistas. Según Olimpiodoro, el término metempsychosis no sería correcto* 'porque no tenemos muchas almas que formen un "cuerpo", sino más bien un alma que existe en diversos cuerpos' *".*

Sostiene Casadio que "*metempsicosis no deriva directamente de Psyche y sobre todo no designa la inserción de algo en el alma. Para los órficos, el alma afronta un ciclo de renacimientos*." De esos renacimientos, de esas recaídas, debe ser liberada a través de las purificaciones que la observancia órfico-pitagórica ofrecía como salvación.

GARCÍA ALONSO, L. M. A. y PRAT FERRER, J.J.

"El arquetipo de Orfeo y sus interpretaciones desde el orfismo hasta nuestros días" en Imago Clínica Piscoanalítica 29 (2) N° 99 Julio-Diciembre 2007. Pp. 71-98.

Los autores de este artículo realizan un muy fructífero recorrido por las distintas interpretaciones que el mito de Orfeo ha recibido desde la antigüedad. El trabajo con diferentes puntos de vista (como la escuela ritualista de Cambridge, o los planteos del psicoanálisis) comporta un muy útil material de consulta resumido. No escapan al análisis el origen de la tragedia, los rituales, y las religiones mistéricas en las que los autores han hallado huellas órficas.

GONZALEZ ESCUDERO, S. Catedrático de filosofía español.

"Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo" en Revista "El Basilisco" 9 1980. Pp. 9-19.

Lo que quiere demostrar González Escudero en su artículo es:

> "a) *Que el pensamiento griego aparece dentro de lo que comúnmente se relega al campo de la religión e incluso de la fantasía, es decir del mito.*
> *b) Que la doctrina órfica se encauza a través del pitagorismo y se encuentra en la base del pensamiento griego.*
> *c) Que los pitagóricos encauzaron en una determinada forma el pensamiento griego y transformaron así la base doctrinal de los órficos*."

En la leyenda órfica se pueden establecer una serie de puntos: Orfeo se une a los Argonautas, utilizando sus dotes musicales para contrarrestar las dificultades que les presenta el viaje. De regreso, se casa con Eurídice, y se establece entre los ciconios de Tracia. Mordida por una serpiente, muere Eurídice. Con su música consigue convencer a Hades para que lo deje descender al Tártaro a buscar a su esposa. Hades le impone como condición no mirar a Eurídice hasta que salgan del submundo, pero Orfeo no resiste la tentación, y pierde a su amada. Luego se enfrenta a Dionisos y se retira a vivir como sacerdote de Apolo, pero Baco le envía sus ménades para que lo venguen, y lo despedazan.

> "*El relato mítico, el nexo de las leyendas, puede recibir un tratamiento diferente y sucesivas transformaciones de acuerdo con el tipo de sociedad que lo reescriba y del tipo de cultura que se encargue de hacerlo, funcionando el comportamiento dialéctico de modo independiente al mito propiamente dicho hasta llegar a parecer dos elementos diferentes. Esto puede explicar el que Orfeo simbolizase una* nueva *tendencia, una corriente extraña a la construcción mitológica efectuada por los griegos desde la época homérica y sancionada en las estructuraciones de Hesíodo, cuando no se trata más que de una nueva lectura o escritura del mismo estadio mitológico distanciado por una tradición ideológica propia elaborada desde un primer momento*."

GUTHRIE, W. K. C. Filósofo e historiador de las religiones, inglés.

Orpheus and Greek Religion: *a Study of the Orphic Movement* (1934) 1952. (Trad. Esp. Orfeo y la religion griega. *Estudio sobre el "movimiento*

órfico", EUDEBA, 1970).

Esta obra universalmente conocida de Guthrie parte de la idea de que la religión griega fue una religión del individuo, y que los "*cultos no sólo no llevaron nunca a guerras persecutorias, sino que además era perfectamente posible para la misma persona ser devoto participante de varios cultos*."

Sostiene que Orfeo, cualquiera haya sido su origen, "*aparece en la historia como un profeta y maestro humano, cuya doctrina estaba incorporada en una colección de textos. No tenía una especie de religión nueva y enteramente distinta que ofrecer, sino una modificación particular de la religión olímpica o de la que se tratara*."

> "*El influjo de las ideas órficas fue profundo en la mentalidad griega, pero no significa subestimarlo afirmar que puede no haber existido nunca un conjunto de personas a quienes se les haya ocurrido denominarse una comunidad órfica*."
>
> "*El orfismo era un modo de vida, un modo ascético. Orfeo fue el primero en revelar a los hombres el sentido de los ritos de iniciación*."

HARRISON, J. E. Historiadora y filóloga inglesa de la escuela de Cambridge.

Prolegomena to the study of Greek Religion 1903.

La tragedia se desarrolló a partir del culto a Dioniso, y Orfeo fue un profeta que reformó el antiguo culto a esa divinidad, culto que se basaba en el éxtasis y que podría haberse originado a partir de un personaje real que habría sido martirizado. El núcleo de los misterios órficos se encuentra relacionado con el mito de Zagreo, hijo de Zeus y de Perséfone, que tras haber sido descuartizado por los Titanes, renació gracias a que su padre olímpico se lo tragó cuando su corazón aún estaba palpitando. En la Grecia arcaica, se identificaba al orfismo con la religión de los seguidores de Dioniso. Y por ende, la religión de Dioniso se comprende sólo a través de la doctrina expuesta por Orfeo, que a su vez es nada sin la religión dionisíaca.

LINFORTH, I. Filólogo inglés.

The Arts of Orpheus 1941.

Según Linforth, la literatura órfica no es anterior al periodo helenista, y la mayoría de esos escritos se desarrolla en el periodo romano. De tal forma que el orfismo sería una creación del neoplatonismo en boga en esos tiem-

pos. Antes del 300 a.C., el término "órfico" era utilizado para referirse a toda clase de ritos y misterios, un concepto que englobaría la totalidad de la vida religiosa mistérica. En los tiempos arcaicos, Orfeo habría sido algo parecido a un patrón común de los cultos relacionados con la vida y con la muerte.

Linforth cita distintas autoridades de la antigüedad para entender la falta cometida por Orfeo que lo lleva a su muerte. Para Platón, esa falta fue la cobardía; para Isócrates, la blasfemia contra los dioses, para Ovidio, la pederastía.

MACCHIORO, V. Filólogo italiano

Zagreus: Studi intorno all'orfismo 1930.

> "*La tarea del orfismo fue asaz diversa, y se diría que consistió en suplir aquello que fue la gran debilidad de la religión griega: esto es la carencia de un contenido ético. Resulta evidente la antítesis entre esteticismo y misticismo, uno incapaz de crear valores éticos, el otro incapaz de crear valores estéticos; y de nuevo aparece la verdad de la tesis que presenta la historia del pensamiento griego como el producto de esos dos principios así mismos discordantes, pero armonizados por el proceso mismo de la historia. Riquísimo de valores éticos potenciales, el orfismo cambió de su campo natural al de la filosofía, en la que se desarrolla su verdadera función histórica; y se puede decir que hacia el fin de su grandeza, la especulación griega se dejó influir por el orfismo*."
>
> "*Probablemente fue Pitágoras quien transformó el orfismo en pitagorismo. Pero la esencia religiosa se mantuvo común. La escatología órfica, con sus doctrinas del cuerpo cárcel, en la que el alma está encerrada para pagar sus penas, y de las puniciones que las almas malvadas purgan bajo tierra, y de las beatitudes reservadas a los virtuosos, fue aceptada en bloque por el pitagorismo*."

MARTIN HERNÁNDEZ, R. Investigadora de las religiones, española.

Orfeo y los magos. La literatura órfica, los misterios y la magia 2010.

La investigación de la Profesora Martín Hernández se basa en un muy detallado análisis del corpus órfico, así como de materiales papirológicos de importancia, como el papiro de Derveni. El rol chamánico de Orfeo –que explicaría su triste final y su cabeza parlante– es un importante hecho de análisis del mito y sus derivaciones, tanto en el campo religioso, como en el de otras disciplinas influidas por el orfismo: la astrología, la medicina, la

física, la alquimia, que cobra fuerza en los últimos años del helenismo.

MAYNADÉ, J. Teósofa española

La vida secreta de Pitágoras 1955.
Los versos áureos de Pitágoras. Los símbolos y el Hieros Logos 1973.

"*Pitágoras consideraba la sintonizada constitución humana en la forma siguiente:*

1. NOUS: Mente superior o intuitiva.
2. PSIQUE: Alma individual.
3. EIDOLON: Doble astral.
4. SOMA: Cuerpo o envoltura física.

Con el plan pedagógico de la escuela, despertaba en el alumno a su naturaleza integral, experimentando una cada vez más acentuada influencia celeste, un a modo de comunión directa con entidades superiores."

"*La pedagogía pitagórica concilia el estudio con el juego, el desenvolvimiento mental, del sentimiento y de la voluntad, con la gran fuente universal de vida*."

MOULINIER, L. Filólogo francés.

Orphée et l'orphisme à l'époque classique 1955.

El orfismo, como tal, no puede ser considerado una verdadera religión. "*Es presentada como una doctrina, y una doctrina de salud, regla de fe y objeto de propaganda y, además, una regla de vida inspiradora de textos sagrados. Una moderna analogía lo uniría al cristianismo como esencia de religiones.*"

"*El orfismo es la leyenda de un héroe que encarna un ideal y una esperanza como el de las sectas, que puede ser para todos los hombres. Ellas fueron modelo de fundación en muchos casos. Esa es su verdadera importancia para la vida religiosa de los antiguos griegos*." El poco material escrito que se conserva hace aún más complicado su estudio como un ente puro.

En cuanto al "Hieros Logos", como tal, Moulinier sostiene que no es un texto sagrado, sino más bien un mito que se construyera sobre la base del ya mítico Orfeo.

MÜLLER, K. O. Filólogo helenista alemán.

(Trad. Esp. Historia de la literatura griega 1946).

"*No es posible probar la existencia de ninguna obra literaria de*

Órficos anteriores a Ferécides, sin duda porque los himnos y los cantos religiosos que componían estaban destinados exclusivamente a las asociaciones místicas y estaban íntimamente ligados con los ritos que éstas observaban. Pero la literatura órfica no aparece difundida y potente hasta la época de las guerras médicas, cuando los restos del orden pitagórico de la Magna Grecia se unieron a las órficas asociaciones. La filosofía de Pitágoras no tenía realmente analogía alguna con la índole de los misterios órficos: la educación, la vida, la cultura toda a que aspiraba el orden de los pitagóricos en la Italia meridional, no tenían la menor semejanza con la vida y las costumbres de los secuaces de Orfeo. Mientras que para éstos el culto de Dyonisos era el centro de sus ideas religiosas y el punto de partida de todas sus especulaciones sobre los destinos del hombre y del Universo, no se encuentra huella alguna de esta preeminencia del culto de Baco en la liga de ciudades pitagórica, cuyos filósofos preferían el culto de Apolo y de las Musas, más en armonía con el espíritu de sus instituciones sociales y políticas."

"*En la Teogonía órfica se revela, desde sus albores, la tendencia a sobrepujar a la Teogonía de Hesíodo y a remontarse a ideas más generales, más enciclopédicas que las del caos hesiódico. La Teogonía órfica coloca a la cabeza del Universo a Cronos, el tiempo, al cual atribuye una esencia y una fuerza creadoras. Cronos engendra en sí mismo al Caos, y del Caos en medio del Éter, el brillante huevo del mundo. La idea del huevo del mundo era común a muchos sistemas del Oriente, de los cuales se encuentran vestigios en las antiguas leyendas griegas como la de los Dioscuros; pero los poetas órficos fueron los primeros en difundirla y desarrollarla entre los griegos. Este huevo contiene la vida toda del Universo que desde él se desarrolla, como la vida de un pajarillo, del centro invisible de una nada aparente. De este huevo que encierra la materia del Caos, y que es fecundado por los vientos y por el Éter, nace Eros, el de las áureas alas. La idea de Eros, considerado como ente cosmogónico, fue más desarrollada que por Hesíodo por los órficos, los cuales le daban también el nombre de Metis, esto es, espíritu del mundo. Los órficos modernos lo llamaron Phanes. Los poetas órficos consideraban a este Eros-Phanes como un ser panteístico o universal en el cual se hallaban reunidas las diversas partes del mundo en una unidad orgánica, como los miembros de un mismo cuerpo. El cielo era su cabeza, la tierra sus pies, el sol y la luna sus*

ojos y la salida y la puesta de los astros sus cuernos."

PAJARES, A. B. Historiador español.

"Platón y el orfismo" en Seminario "Orotava" de Historia de la Ciencia Año VII

"Orfeo y la tradición órfica: un encuentro"

"*Platón resulta un elemento imprescindible para reconstruir la literatura y la religión órficas en época clásica*."

"*En cuanto a las citas referidas al propio Orfeo, Platón no le atribuye en absoluto rasgos que puedan asimilarlo a un personaje histórico, sino que los tintes con que lo describe son nítidamente míticos. Sus referencias son en principio, las tópicas del mito. Pero cuando se sale mínimamente del tópico, su valoración de Orfeo como personaje mitológico es negativa, irónica, sino despectiva. Para Platón, Orfeo y los sofistas se alinean en el mismo ámbito, el de la* doxa*, opuesto al de la verdad, de modo que la fascinación que ejercen sobre los demás es falsa y engañosa*."

"*En cuanto a la valoración literaria de Orfeo, es sabido que Platón no siente simpatía por los poetas en general –a los que quería desterrar de su ciudad ideal en la* República*-. Son sus competidores en la* paideia*, en la educación del ciudadano, que además ofrecen una propuesta que a sus ojos es espuria. Si ni siquiera el propio Homero se libra de sus críticas, Orfeo menos aún*."

PERSSON NILSSON, M.

A History of Greek Religion 1925. (trad. Esp. historia de la religión griega, EUDEBA, *temas de eudeba*, 1961).

"*El famoso Orfeo aparece mencionado por primera vez, poco antes de las Guerras Médicas, por el poeta Íbico. En este caso, por primera vez en la historia de la religión griega, nos encontramos ante un fundador que es también un hombre, aunque sea un héroe mítico, alguien que muere como mártir de su fe destrozado por las mujeres de Tracia*."

"*El orfismo es una religión basada en textos sagrados, el primer ejemplo de ese tipo en la religión griega. Orfeo mismo, como personaje mitológico, es probablemente un producto relativamente tardío de su secta*."

"*A la cabeza de la cosmogonía aparece un principio nuevo, más*

abstracto; el Tiempo que nunca envejece*, y sólo después de él están el Caos y el Éter. La idea del Tiempo como origen de todas las cosas aparece también en Ferécides, a quien se sitúa comúnmente entre los filósofos, aunque su filosofía sea mítica y mística en alto grado*."

"*Como los 'mistos' iniciados en Eleusis, los órficos esperaban una suerte mejor en el otro mundo. Los órficos imaginaban que la vida de los bienaventurados en el otro mundo era como un banquete de los santos o, traducido literalmente, como un* festín de ebrios."

"*Resultó desastroso que los órficos formaran una secta de la que estaba excluido el resto de la humanidad, y que se creyeran mejores y más devotos que los demás; debieron sufrir la burla y el odio del mundo, y se vengaban en la vida futura por lo que tenían que sufrir en ésta. No cabe duda de que el importante lugar que ocupa en la doctrina órfica la descripción del destino de los no bienaventurados se debe, en última instancia, al sentimiento de antagonismo y mala voluntad que los órficos dispensaban a sus prójimos no convertidos*."

"*La evolución de la cosmogonía en un sentido especulativo, con el agregado de una antropogonía que hacía hincapié en la explicación de la mezcla de bueno y malo en la naturaleza humana; el legalismo del ritual y de la vida; el misticismo del culto y de la doctrina; la evolución de la otra vida hacia una visibilidad concreta, y la transformación del mundo inferior en un lugar de castigo al adaptar la exigencia de una retribución a la antigua idea de que la vida después de la muerte es una repetición de la actual; la creencia en la suerte más venturosa de los purificados y de los iniciados; para todas esas cosas se pueden encontrar en otros ámbitos paralelismos. La grandeza del orfismo radica en haber combinado todo eso dentro de un sistema y en la incontestable originalidad que pone al individuo, en su relación con la culpa y el castigo, como centro de la doctrina*."

SABATUCCI, D. Filólogo y helenista italiano.

Saggio sul misticismo greco 1965.

"*Dioniso no es el dios del misticismo, aunque algunos de sus rituales han podido ser reutilizados y resemantizados en vista de una experiencia que podría calificarse de* mística *en el sentido de que da una réplica a las actitudes religiosas*

conformes a la tradición griega." La posesión dionisíaca resultó un medio de "escaparse del mundo" como no lo permitían los cultos ordinarios o la religión cívica. Los órficos habrían reinterpretado al dionisismo, en una mezcla con la religión mistérica de Eleusis, componente esencial del misticismo griego. Así, los términos *mystês, myêsis, mystikos, mystêrion,* que hacían referencia obligada a Eleusis, en cuyo ritual aparecía la iniciación, la revelación, la transformación interior, se vieron reutilizadas por el orfismo. Las claves mistéricas de Eleusis requieren de iniciados, de personas que guarden secretos. Porque esos misterios encierran la salvación, un concepto que los órficos *acapararían* en su declarado principio de rescatar a los hombres del error.

Otros materiales para consulta:

Burket, W. "Orpheus und die vorsokratiker. Bemerkungen zum Dernevi-Papyrus und zur pythagorischen" en Antike und Abenland N°14 1968.

Detienne, M. "Orphée au miel" en Quaderni urbanati di Cultura Classica 12 1971

La escritura de Orfeo 1990.

Graf, F. "Orpheus: A poet among men", en J. Bremmer (ed.) "Intrepretations of Greek mythology" 1987. Pp. 80-106.

Masaracchia, A. (Ed.) Orfeo e l'orfismo 1993.

Pugliese Carratelli, G. Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente 1990.

Segal, Ch. Orpheus: The myth of poet 1989.

Sebastián Porrini

Nació en 1969 en la ciudad de Buenos Aires. Es Profesor en Letras, Licenciado en Gestión Educativa y Especialista en Ciencias del Lenguaje.

Se desempeña como profesor de Lingüística y Gramática y de Griego en el Nivel Superior.

Codirige la colección de textos para la escuela "Vueltas" y "Los imprescindibles".

Ha publicado dos libros de cuentos: "Melodías de hojas secas" y "Atlas para piano", además de la carpeta "Introducción a la Lingüística Chomskyana" para estudiantes de Nivel Superior y el libro "Gramática: Lenguaje natural + lenguaje artificial. Fundamentos para una morfosintaxis del español" en coautoría con el profesor Gustavo Manzanal.

Elaborado en
Ediciones Catamañanas
edicionescantamanianas@hotmail.com

Impreso en Tecnooffset,
Araujo 3293, Capital Federal